مكتبة الكلية
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
سجل تحت رقم
بتاريخ
الرقم
2008

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان
كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية
قسم اللغة العربيةو أدبها

نظرية المعرفة عند أبي حيان التوحيدي
كتاب الإشارات الإلهية - أنموذجا-

رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستيـــر

إعداد الطالب:
❖عبد القادر بن عزة

إشراف الدكتور:
❖أحمد دكار

لجنـة المنـاقشـــة:

- د.لخضر العربي	جامعة تلمسان	رئيسا
- د.أحمد دكار	جامعة تلمسان	مشرفا
- د.زين الدين مختاري	جامعة تلمسان	عضوا
- د. محمد بلقاسم	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية :1425هـ - 1426هـ/2004م-2005م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ
وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.

سورة النّحل، الآية: 125.

شكر و امتنان

إذا كان من الشّكر بدّ، فتقديري و امتناني

لأستاذي المشرف على هذه الرّسالة الدكتور: **أحمد حكار**.

لما قدّمه من توجيهات و تصويبات و جيهة حتى

تكتمل جوانب هذا العمل .

و إلى كّل الأساتذة الذين لم يبخلوا عليّ بنصائحهم القيّمة

و الّتي أعطتني دفعا قويا لإثراء هذه الرسالة.

و إلى كلّ من قدّم لي يد المساعدة من قريب

أو بعيد لإكمال هذا العمل، أقول :

جزاكم الله عنّي خير الجزاء.

استهلال

"اعرف حقائق الأمور بالتشابه، فإنّ الحق واحد

ولاتستفزنك الأسماء وإن اختلفت "

* أبو حيّان التوحيدي - المقابسات ص26 -

المقدمـــة

الحمد للّه ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه، أمّا بعد :

فإنّ مطالعتي لمؤلفات التوحيدي على كثرتها والتّي وصلتني على قلّتها، جعلتني أقف على محنة الرجل في حياته ، تلك المحنة التّي بدأت بتهم تتراوح بين التفسيق والتكفير والزندقة، ولاشّك أنّ كل ذلك كان عاملا مؤثرا في إنتاجه المعرفي، وكانت تراودني تساؤلات بين الحين والآخر عن حقيقة ما قيل وكتب عن هذا المفكر، فأدركت حينها أنّ الإجابة تكمن في البحث العلمي الذي يعتمده الباحث نفسه .لذلك اعتبرت أنّ مثل هذه المحاولات، ستساهم في التأصيل لنظرية عند أحد قادة الفكر الإسلامي في تراثنا العربي، الذين لبسوا ثوب الفلسفة المشائية، إلى جانب تأثر الدراسات النقدية العربية الحديثة بنظريات نقدية غربية.

فأبو حيّان علّي بن محمد بن عباس التوحيدي (310هـ-414هـ) من كتاب القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) اشتهر أديبا ونحويا وفقيها ومتكلّما، وهو ينتمي إلى مدرسة السجستاني البغدادية، واسع المعرفة بالأدب والفلسفة والتصوّف، حتى

سمّي أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء. كانت حياته بائسة رغم معرفته الواسعة ومكانته الأدبية، ممّا جعله يقدح بأهل زمانه ويشمئز منهم إلى درجة بلغت به أن يحرق كتبه. فنزل من مكانته إلى مكانة لا تليق بشخصيته الأدبية.

فهذا البحث محاولة جادّة لإستقراء أهمّ معالمه الفكرية والمعرفية، فصحيح أنّ هناك دراسات حول الموروث الأدبي للرجل وبعض الرسائل الجامعية التّي ناقشت فكر التوحيدي، إلاّ أنّه في نظرنا لازالت هناك جوانب معرفية يكتنفها الغموض إلى درجة التناقض، وقد بدى لنا بعد المطالعة والمسح الببليوغرافي أنّ كتابه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) سيكشف لنا من الناحية النقدية عن تساؤلات لم تجب عليها الدراسات التوحيدية، أو كانت إيجابات لا تفي بالغرض المطلوب من الناحية العلمية على الأقل في جانبها المعرفي . فأردنا أن نقوم بمحاولة في هذا المجال، ونتساءل عندها عن البعد الإبستمولوجي في كتاباته. لذلك يعدّ كتاب (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) مصدرا محوريا في بحثنا .

وعندها يكون طرحنا للمسألة كما يلي :

1- هل أسّس التوحيدي لنظرية معرفية ؟

2- وهل هي نظرية أدبية أم فلسفية أم طريقة صوفية ؟ وما موقف النقد الأدبي الحديث من ذلك ؟

إنّ الإشكالية المطروحة، تجعلنا ننطلق من فرضية القواسم المشتركة للفكر المعرفي عند التوحيدي، الذي بدا لنا أنّه و رغم تفرعه لا يخرج عن قاسمين يكمّل كل منهما الآخر، وهما:

1. فكر التوحيدي الأدبي ببعده التاريخي والإجتماعي.

2. فكر التوحيدي الصوفي ببعده الديني والفلسفي.

وقد تجاذب هذان القاسمان لفكر التوحيدي اتجاهان إثنان هما:

أ- الدراسات الصادرة عن دوائر الإستشراق لفكر الرجل، والتّي امتدت من فرديناند فستنفلد سنة 1882، إلى كارل بروكلمان سنة1898، إلى يوليوس لبّرت سنة 1904، إنتهاء إلى مرجليوث وآدم متز، في منتصف القرن العشرين. وهذه الجهود للمستشرقين، والتّي خاضت في ببلوغرافيا التوحيدي اعتمادا على نشركتبه ورسائله.

ب- رد فعل الباحثين العرب لرؤى الإتجاه الأوّل ومحاولة التأصيل، بداية من أحمد فارس الشدياق 1905، إلى محمد كرد علّي 1906، إلىأحمد أمين وأحمد الزين فابراهيم الكيلاني، إلى ظهور كثير من الدراسات والتحقيقات لكتب التوحيدي وأفكاره.

ومع كثرة هذه الدراسات، إلاّ أنّ هناك بعض الصعوبات التي طفت على سطح غمار البحث أهمّها:

1. طول كتاب(الإشارات الإلهية) وتعقد لغته، ممّا خلق صعوبة في الولوج إليه وبيان أبعاده، وقيّمه الفكرية.
2. قلّة المراجع حول الكتاب، والموجود منها لايفي بالحاجة، إذ يتعلق في أغلب الأحيان بأدب الرجل عامة، فلا تقع دراسة الإشارات الإلهية إلاّ في إطار إشارات عامة رأيناها قاصرة عن إفادتنا في هذا البحث.
3. البون الشاسع الملحوظ بين معالم شخصية التوحيدي الإجتماعية ومعالم الرجل الأديب المفكر، ممّا جعل الدراسات الأفقية لكتب التوحيدي لا تساعد في الوقوف على أركان نظرية المعرفة عند التوحيدي.

ورغم هذا فقد وجدت نفسي مدفوعا لتنظيم المادة الموجودة والتعامل معها بالتحليل، خاصّة ماقام به الباحثون المعاصرون من محاولة إعادة تصفيف الأعمدة الحاملة لفكر الرجل، إعتمادا على ما حملته آليات الحداثة من رؤى جديدية في فهم ما كتبه التوحيدي، تبدو غير كافية .

واجتماع هذه الأسباب يوفر للباحث أدوات نقدية مهمة لايمكن وجودها في غيرها.

لذلك يبدو لنا أنّ المنهج التحليلي، هو الذي سيساعدنا في الوصول إلى الغاية المرجوة من هذا البحث. لأنّه سيقودنا إلى النقد ببعديه المعرفيين (الجمالي والإديولوجي) وهذا يجعلنا ننقل النصّ، من زمان مضى إلى زماننا الذي نحن نعيش فيه، مستخلصين ما يمكن استخلاصه من عبر معرفية مختلفة (أخلاقية، سياسية، إجتماعية...)

إلاّ أنّ تحليل النصوص يحتاج بالضرورة إلى مناهج أخرى، كالمنهج التاريخي والوصفي المقارن، والمنهج التحليلي الذي يبدو لنا أنسب لبحثنا، قد يبدأ تحليليا استقرائيا، وينتهي تحليليا استنتاجيا والعكس صحيح.

وسواء هذا أو ذاك فإنّ ذلك سيساعدنا على طرح البديل، وبديهي أنّ مناهج البحث في العلوم الإنسانية تتكامل ولاتتنافر.

ومن هنا جاء بحثنا مقسّم إلى، مدخل، وثلاثة فصول، تتلوها خاتمة، بعد المقدمة.

1. ***المدخل:*** وقفت فيه على الدراسات التوحيدية، بشقيها الإستشراقي والعربي الإسلامي، لأنّ ماجادت به قريحة التوحيدي، قد شغل الباحثين في الغرب والشرق على السواء.

2. ***الفصل الأوّل:*** استخلصت فيه ينابيع ثقافته من خلال رحلة ذات الرجل المقهورة بين الفكاهة والتشاؤم، والإحساس بالشقاء والغربة.

3. ***الفصل الثاني:*** خصّصته لدراسة نقدية لكتاب الإشارات من خلال تعريفه، وطريقة بنائه، وموقعه في الأدب الصوفي. ثمّ عرّجت على موقع الإنسان في الكتاب، الذي أنّم عن رؤية الرجل الفلسفية خاصّة والفكرية عامة. ذلك عن طريق حضور العامة و الخاصة في العمود الفكري التوحيدي.

4. ***الفصل الثالث*** : تناولت فيه الأبعاد النفسية، من إحساس بالألم، ودوافع الإنتقام، إلى الشعور بضآلة القيّم الأخلاقية في مجتمعه. لذلك كان وقوفنا حتميا عند

المفاهيم الأخلاقية في عصر التوحيدي ورؤيته المستقلة لها. وكان الإنتهاء عند إحصاء بعض المصطلحات التوحيدية سواء الدينية أو النفسية أو قيمية التّي تكررت في الكتاب.

الخاتـــمة: هي إجابة عن أسئلة جاءت في ثنايا البحث والّتي دارت حول البعد المعرفي عند التوحيدي .

ويبقى هذا العمل ثمرة جهد يتطلب تصويبا، لما قد يشوبه من زلل، وتقصير، ويكفي الباحث أنّه حاول محاولة علمية.

والله نسأل التوفيق

المدخل

إلى

الدراسات التوحيدية الحديثة

لقد ترك الصوفية الأوائل، رصيدا ضخما من المعارف والمفاهيم، التّي اعبرّوا عنها بقنوات هي بمثابة التجربة الصوفية.

لكن الذي يثير الدهشة، هو خلو كتب تاريخ الأدب العربي من ذكر هذا الأدب الصوفي، الذي تفوق بعض نصوصه في أدبيتها، كثيرا من النصوص التّي شغلت النّاس لزمن طويل. ومرجع ذلك إلى أنّ الأدب الصوفي ولد دينيا وأخلاقيا[1]، فأبعد عن التصنيف الأدبي. إلاّ أنّ الإعتقاد بأنّ القرآن الكريم، هو الذي أبعد علم الأخلاق، وعلم التصوّف، من الدراسات الإسلامية، مغالطة لا يبرّرها الواقع. لذلك اتجهت الدراسات التوحيدية الحديثة، إلى استقصاء معالم فكر التوحيدي عن طريق تحقيق كتبه ودراستها. فظهر في اتجاهين واضحين هما :اتجاه دوائر المستشرقين، واتجاه دوائر الثقافة العربية.

وممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ كلا الإتجاهين وجدا فيما كتبه "ياقوت الحموي" في (معجم الأدباء) المادة الخام للدراسات التوحيدية.

[1] آمنة بلعلى - تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة - منشورات الإختلاف ط1 2002، ص7

أ. دوائر الإستشراق :

لم تعرف هذه الدوائر طريقها إلى دراسة التوحيدي، ونشر مؤلفاته، إلاّ في مطلع القرن العشرين، على الرغم من المحاولات التّي نستشف أخباره منها بفضل المستشرق "فرديناند فستنفلد" في أواخر القرن 19. أوما ذكره "كارل بروكلمان" في أحد مجلدات كتابه (تاريخ الأدب العربي)* سنة 1898 ،وقد شغل التوحيدي بضعة سطور فقط .

لذلك يجب الإشارة، إلى أنّ دراسات المستشرقين للتوحيدي، جاءت في خضم اهتمامهم بنشر كتب التراث العربي الإسلامي، مثل (وفيات الأعيان) "لابن خلكان" (ت 671هـ) و(كشف الظنون) "للحاجي خليفة" (ت 1068هـ). أمّا التحول البارز في الدراسات التوحيديةفي الدوائر الإسنتشراقية،سيلاحظ في اتساع هذه الدراسات، وفق تراكم المعلومات خاصّة عند " مارجليوث " بداية من سنة 1921 .

فقد قدم هذا المستشرق مقالة علمية متكاملة، أعطت بذلك خطوة جديدة في الدراسات التوحيدية. إلى جانب نشره لشذرات من كتاب (الإمتاع والمؤانسة) للتوحيدي، سنة 1926 ،ثم أعقب ذلك بحث قام بها المستشرق "كويف "سنة 1956.

* ظهر في المجلد الثاني الذي نشر في برلين سنة 1902.

وقد تأكدت الأبحاث بالإتجاه الفرنسي، بدراسة شاملة لجوانب حياة التوحيدي وآثاره، قام بها "ابراهيم الكيلاني" من جامعة (السربون بفرنسا) ثمّ تلاه "محمد أركون" بدراسة للنزعة الإنسانية عند التوحيدي. ثمّ " مارك بيرجيه" الذي حقق كتاب (الصداقة والصديق) مع مقارنة بما كتبه الجاحظ.

لذلك يمكن الإشارة إلى أنّ الدراسات التوحيدية في دوائر الإستشراق، قد أخذت سبيلين:

الأوّل: توسيع دائرة المعلومات عن التوحيدي ،عبر نشر مقالات موجزة في المجلات والدوريات كما فعل "بروكلمان" و"مارجليوث".

الثاني: فقد واصل نشر كتب التوحيدي، ودراستها، وتحليل مادتها أو متابعة لقراءة نصوصها .وقد قام بها كل من "مارك بيرجيه" و"الكيلاني". (مرحلة التأصيل المعرفي، والعودة إلى فكرة الأصالة والحداثة)

ب. دوائر الثقافة العربية:

يمكن القول بأنّ الدراسات التوحيدية في الدوائر العربية، بدأت في أواخر القرن 19 ،كمثيلتها الإستشراقية، على يد "أحمد فارس الشدياق" سنة1883 حين نشر رسالتان للتوحيدي . في حين أنّ أوّل مقالة كتبت عن التوحيدي كانت على يد "محمد كرد علي" تعريفا بكتاب (المقابسات). (وهذه الدراسات غلب عليها الجانب التأريخي

وغياب الجانب التأريخي النقدي). فكانت محاولة رائدة في الدراسات العربية بإزاء الإستشراق. لذلك عدّ فضل " محمدكرد علّي" في تطوير تلك الدراسات كفضل

"مارجليوث" في تطويرها في اللّغات الأروبية. لأنّه دأب على البحث والتنقيب ليتخطى مرحلة التعريف إلى مرحلة الإستفاضة في التفصيلات، ممّا سيكون له الأثر البالغ في مجمل الدراسات التوحيدية التّي ستأتي لاحقا. والتّي ستبحث عن المكانة الممتازة التّي يحتلها انتاج التوحيدي في تاريخ الفكر والأدب العربي.

لذلك نشطت الدراسات **التوحيدية في منتصف القرن العشرين**، على يد كل من "أحمد أمين" و"أحمد الزين" بنشر مختلف كتبه **ممّا لازال منها مخطوطا**. وقد بلغت هذه الدراسات ذروتها، عندما نوقشت رسالة ماجستير **"لعبد الرزاق محي الدين"**، بجامعة فؤاد الأوّل بالقاهرة سنة 1948 تحت عنوان (أبو حيّان التوحيدي **سيرته وآثاره**).

أمّا التطور النوعي في الدراسات التوحيدية العربية، فقد أعدّه **"عبد الرحمن بدوي"** حين حقق كتاب (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) وقدّم **له بدراسة تحليلية**، تظهر نزعة التصوّف عند التوحيدي، من وجهة نظر وجودية حديثة.

ليظهر بعدها جيل من الأدباء والباحثين، واصلوا جهود البحث **حول التوحيدي** وكتبه. وقد مثل هذا الخط الإستمراري كل من" أحمد الحوفي" و"ابراهيم **زكريا و"محمد** عبد الغاني الشيخ" و"نوال القاضي" التّي أعادت تحقيق كتاب (**الإشارات الإلهية**) والتقديم له بتصور هام لبناء الكتاب، وأثره في الأدب الصوفي.(وهنا لابّد من **الإشارة** إلى التحقيق مع التعليق والتحقيق الذي يقف عند حدود المادة الخام وأثر ذلك **على** الدراسات التوحيدية الحديثة) .

وبهذا القدر من المراجعة العربية للدراسات التوحيدية، رأيت أنّها لا تقلّ أهمية عن الدراسات الإستشراقية، خاصّة البحوث التفصيلية، التّي حاولت استقصاء أدب

وفكر التوحيدي، من خلال ما كتبه لاستخلاص معالم عصره.(دون أن نهمل فكرة التعصب الأروبي.)

ورغم كل هذه الجهود، اعتبرت الدراسات التوحيدية بحوثا أفقية، تناولت المسائل العامة والشاملة في فكر التوحيدي. لذلك فقد فسحت المناهج الحديثة والآليات المعاصرة، المجال واسعا للبحث في فكر التوحيدي رأسيا من خلال ربطه بخيوط مختلفة نواته فلسفته المركزية المحورية، التّي احتوت على أهمّ أرائه، في الإنسان والحياة، والعلم والمعرفة واللغة والأدب شعرا ونثرا.

لذلك نجد الدراسات التوحيدية المعاصرة، تبتعد عن التأثيرات الخارجية على النّص. فتنطلق في استنطاقه ومساءلته ، لمعرفة مدى قدرتها على التحدث للقارىء. فليس هناك فكرة قديمة وفكرة حديثة، فالنصّ لا يثق في فكرة التفرقة، لأنّ الرؤية التاريخية للماضي معزولا عن الحاضر لا يساعد على صقل الشعور، بل يغرق النصوص في التاريخ. فالمحاولات المعاصرة أرادت أن تكسر صمت النصوص التراثية حتى تنطق وتستجيب لمطالبنا. وهذا ما حاولت فعله " آمنة بلعلي " من خلال الوقوف على خيوط الأزمة التّي خلقها التواصل المحمول في الخطاب الصوفي، من خلال كتاب (الإشارات الإلهية)، أو تلك المحاولة التّي قام بها " محمد مفتاح "في كتابه (التشابه والإختلاف) للبرهنة على وحدة الأفكار في كتب التوحيدي على خلاف ماتذهب إليه الدراسات التاريخية .(لأنّ معالجة أفكار الكاتب فلسفيا تختلف عن معالجتها تاريخيا)

كما نجد "مصطفى ناصف " وعبر آلية التأويل، يقرّ بأنّ تجارب التوحيدي اللغوية تعطي قوّة غير مألوفة، قوّة تحسب له في تاريخ الأفكار وتاريخ الكلمات على السواء. (لأنّ التوحيدي أدخل المنطق في القاعدة النحوية. وبهذا نكون أمام جدلية الخطاب اللغوي عند التوحيدي بين منطق النحو، ونحو المنطق .)

و في آخر هذ المدخل، لابّد من الإشارة إلى أنّ التعامل مع التراث العربي عامة و التصوف خاصة، يدعو إلى الإبتعاد عن الدعوات المعدة التّي صبغته بالتقديس مرّة وبالتهميش والتغييب مرّة أخرى .

فالحاجة اليوم أكثر إلحاحا، لاتباع خطوات علمية موضوعية، التّي تمنحنا إيّاها الجهود الفكرية، التّي سعت إلى توظيف المناهج والآليات المعاصرة، للوصول إلى إصدار أحكام موضوعية، تجعلنا وجها لوجه مع الروح العلمية، لا تقديس للتراث إلاّ ماقدّسه النّص نفسه.

الفصل الأوّل

رحلة الذات المقهورة

أ. بين الفكاهة والتشاؤم

ب. إحساسه بالشقاء والغربة

ج.أبو حيّان التوحيدي الفيلسوف الأديب

1- بين الأدب والفلسفة

2- بين الشريعة والحكمة

الفصل الأوّل :

رحلة الذات المقهورة :

يقرّ الدارسون بأنّ العصر العباسي عصر معقد، بالغ التعقيد، ومتداخل في الوقت نفسه تداخلا مذهلا، وفي بعض الأحيان مربكا، ومن ثمّ فإنّ فهم أي مكوّن من مكوناته بمعزل عن المكونات الأخرى لا يمكن أن تنتهي إلى تصورات كاملة أو دقيقة . فهناك على سبيل المثال، صراع بين الشيعة والعباسيين حول شرعية الحكم، إلى جانب الصراع بين المعتزلة وأهل السنّة في طابعه الديني والفكري، مع طفوح فكرة الشعوبية والصراع بين العرب والموالي. لدى يرى "عز الدين اسماعيل" " بأنّ العصر العباسي على امتداد عصوره، لم تختف منه الصراعات، فلربّما تخف وطأة بعضها حينا وتشتّد حينا آخر أو ترجح كفّة أحد الطرفين المتصارعين كفّة طرف آخر، لكن عنصر الإستمرار يظل هو السمّة العامة للعصر كلّه "[1].

وبين تلاطمات أمواج هذا العصر، عاش أبو حيّان التوحيدي في خضم ثورات لا تهدأ و فتن لا تنام واضطراب دائم الغليان ، وأحقاد لاتبقى ولاتذر.

فسمع الطفل أبو حيّان بهذه الأحداث، وأدرك أعقابها فيما بعد، وشاهد بنفسه أشباها لها لمّا كبر، فكان لهذا كلّه آثارا في نفسه وفي أخلاقه*، فكانت بداية رحلته مع الذات المقهورة....

(1)عزّ الدين اساعيل – في الأدب العبّاسي – الرؤية والفن– دار النهضة العربية بيروت– لبنان، 1975: ص7 – 8.

* انظر : العامة في بغداد – في القرنين الثالث والرابع الهجريين – لفهمي عبد الرازق سعد .الأهلية للنشر– بيروت1983.

أ. بين الفكاهة والتشاؤم :

لقد كان أبو حيّان مهتما، كثير القلق، يفكر كثيرا في الموت وما يحيط به من غموض، فكان لابّد من ملجأ يلوذ به من هذه الأفكار ولو إلى حين، فلجأ إلى الفكاهة والضحك، إذ الضحك " هو العلاج الناجع الذي ابتكره عقل موجود مفكرّ يدرك اللانهائية، ولكنّ تؤرّقه فكرة العدم ويرين عليه حصار الموت، وتقضّ مضجعه بين حين وآخر أشباح الفناء، والواقع أنّه حينما تحوم حوله أشباح الموت البغيضة المزعجة، فإنّ الضحك سرعان مايجيء بعصاه السحرية لكي يبدّد تلك الهواجس، باعثا فيما حوله جوّا انطلاقيا ملؤه اللهو والعبث واللاواقعية "[2] (لغز الموت عند التوحيدي، بدأ فلسفيا عندما تساءل عن الوجود " اللامنتاهى " وواقعيا بدأ بفقره ومحنته)

فإذا كانت حياة التوحيدي (ملأى بالتزمت والعبوس والتصوّف والخنق ،كما يرى أحمد الحوفي) فإنّ ذلك لا ينفي عنه روح الفكاهة، لأنّه كان من أعرف النّاس بقيمة الفكاهة في حياة النّاس .فالتوحيدي لم يكتف فقط بإيراد النوادر وتصوير النقائص وابرازها، إنّما اهتم كثيرا بالبحث عن أسباب الضحك والفكاهة وتحليل ملابساتهما، فهاهو يسأل أستاذه " أبا سليمان السجستاني عن الضحك" (وقد أجاب التوحيدي عن إنشغالات نفسية قبل عصرنا بسنين لم يوجد لها جوابا إلى يومنا هذا)

---

[2]- أحمد محمد الحوفي- أبو حيّان التوحيدي- مكتبة نهضة مصر، ص 418.

فيقول: " ماهو الضحك ؟ ثمّ يسجل إجابة أستاذه التّي جاء فيها: الضحك قوّة ناشئة بين قوتي النطق والحيوانية وذلك أنّه حال للنفس بإستطراق وارد عليها، وهذا المعنى متعلّق بالضحك..."[3]

وقد استخدم التوحيدي الفكاهة سلاحا في محاربته لخصومه في الرأي.(فلابدّ من الإشارة إلى موقف الغزالي من التقليد، بين تقليد المقلّد وتقليد غير المقلّد) فيبرز من خلال ذلك ماهمّ عليه من سوء وشدّة إختلاف، فيجد في ذلك فرصة للتنذر بهم وبجهلهم، ومن ذلك مايورده في الإمتاع والمؤنسة على لسان أحد المتكلمين حيث قال: " تعلق رجل من العجم بأستار الكعبة في موسم الحج، فطفق يدعو ويقول : يا من خلق السباع الضارية، والهوام العادية، وسلّطها على النّاس، وضربهم بالزمانة والعمى، والفقر والحاجة، فوثب الناس عليه وسبّوه وجزروه وقالوا : ادع اللّه بأسمائه الحسنى....فرجع وتعلق بأستار الكعبة وجعل ينادي: يا من لم يخلق السباع الضارية والهوام العادية، ولا سلّطها على النّاس، و لم يضربهم بالأوجاع والأسقام فوثبوا عليه أيضا وقالوا له : لاتقل هذا فإنّ اللّه خالق كلّ شيء فقال: ماأدري كيف أعمل إن قلت إنّ اللّه خالق هذه الأشياء وثبتم علّي، وإن قلت إنّ اللّه لم يخلقها وثبتم علّيا " .

[3]- أبو حيّان التوحيدي- المقابسات - ت. حسن السندوبي ط1، مكتب التجارية الكبرى القاهرة، 1929: ص 284 .

ولا يكتفي أبو حيّان بذكر النادرة بل ينقل تعليق أستاذه أبي سليمان، حيث يقول: "وهذا أيضا من شؤم الكلام وشبه المتكلمين الذين يقولون بعدم جواز الإعتقاد بالتقليد ولابّد من دليل، ثمّ يدلّلون ويختلفون ثمّ يرجعون إلى القول بأنّ الأدّلة متكافئة.[4]
(أسلوب التهكّم بالرمزية القابلة للتأويل عند التوحيدي)

أمّا ذكر الفكاهة أوالمرح إبّان العصر العباسي فقد التصق بالجاحظ، لأنّه ميدان رحب من ميادين الجاحظ، اشتهر بها وبرع فيها ويتصل بالفكاهة ألوان أخرى قريبة منها، كالتهكم والسخرية.

وترجع براعة الجاحظ في الفكاهة إلى نفسه المرحة، ومزاجه الضاحك، ومقدرته على التعبير والتلوين وقدرته على النقد، وتجسيم الصغير، وتصغير الجسيم، وهذه النزعة جلية في كتابه البخلاء وفي رسالة التربيع والتدوير.(فإن كانت لهذه النزعة لها ما يبرّرها من الناحية الفكرية إنطلاقا الموسوعية عند الخاصّة وإبعاد العامة عن الساحة الفكرية).

أمّا أبو حيّان فلم يكن من رجال هذا الميدان، لأنّ حياته كانت ملأى بالتزمت والعبوس، ولأنّه كان أقلّ من الجاحظ قدرة على التصوير الساخر اللاّذع.

لذلك يرى بعض الدارسين، من أمثال " أحمد الحوفي " أنّ فكاهة التوحيدي أقرب إلى التهكم والهجاء منها إلى الناذرة أو النكتة ،خاصّة عندما يتحدّث عن الصاحب بن عبّاد.[5]

---

[4] أبو حيّان التوحيدي- الإمتاع والمؤانسة ج3- ت. وداد القاضي، دارموفر للنشر- الجزائر، 1989: ص190 .
[5] د. أحمد محمد الحوفي - أبو حيّان التوحيدي - ص399 .

إنّ إقبال التوحيدي على الفكاهة كان إلى جانب ذلك " جزء لا يتجزّأ من صميم فلسفته التّشاؤمية *** التّي كانت تريد إلغاء الواقع والتنكرّ له والسّخرية منه، فلم يكن فن الضحك عنده سوى مجرد أداة دفاعية اصطنعتها نفسه لمواجهة ما في حياة التوحيدي من شدّة وقسوة وحرمان..."[6](يشير إلى ذلك علم النفس التحليلي عندما يتطرق إلى التنفيس بواسطة الضحك).

لذلك فإنّ الفكاهة قد تكون معيارا لشخصية التوحيدي، لوجود علاقة وثيقة بين النكتة وسائر الظواهر الإجتماعية، فالصراع الطبقي يخلق النكت الإجتماعية، والكبت الجنسي يولّد الكثير من الفكاهة الجنسية، والفقر يعمل على ظهور كثير من النكت العدوانية . والثقافة العميقة تزيد من أصالة النكتة وتصقل روح الفكاهة.

وقد تكون النكتة إحدى الوسائل الفنية البارعة في محاربة العدو أيّام الإستعمار، إلى جانب وجود تلك العلاقة الوثيقة بين النكتة وقائلها سواء، أكان مبتدعها، أم راويا لها. (يرجع ذلك علم النفس إلى إضعاف الهمم وزرع الخوف).

لذلك ذهب " أحمد أمين" إلى أنّ أبا حيّان " كان مكبوت الغريزة الجنسية ، ذلك بحكم فقره، وتقشّفه الجبري فلم يتزوّج أو يرزق أولادا...."[7](وقد يشير إلى إنحراف في الأنا ممّا نكون أمام شخصية غير سوية بمفهوم علم النفس العيادي)

---

* انظر : سيغموند فرويد : التحليل النفسي والفن : ترجمة سمير كر . دار الطليعة بيروت : 1975.

(6) زكريا ابراهيم- أبو حيّان التوحيدي- ص 250 .

(7) أبو حيّان التوحيدي – البصائر والذخائر م1- ت. الأستاذين :أحمد أمين و أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة 1953 : ص169.

فدارت كثير من نوادره وفكاهته حول النساء والأطفال، كأنّما يجد في هذا النوع من الفكاهة تعويضا نفسيا عن بقائه عازبا بلا نسل .

لكن يمكنني أن أشير إلى تلمّس جانب آخر في شخصية التوحيدي من خلال الضحك والفكاهة، فهوكذلك تعبير عن الشعور بالتّفوق والإمتياز، لإدراكه لمواهبه وتمكّنه أمام أصحاب الجاه والسلطان. وقد خاض التوحيدي في الفكاهة، خاصّة النكت اللّغوية الّتي أظهر فيها تفوّقه من خلال تلاعبه بالألفاظ، و الإيجابات التي تحمل أكثر من وجه.(وهذا مايعرف بالألغاز المنطقية في النحو).

من ذلك ما رواه في كتاب (البصائر والذخائر) حين سأله "ابن عباد الوزير الأديب" بقوله: "أبو حيّان ينصرف أو لا ينصرف ؟ فيجيبه بقوله :" إن قبله مولانا لا ينصرف". مما أغضب ابن عباد فسبّ التوحيدي بالفارسية وكأنّه أحسّ بتفوّق التوحيدي أوسخريته منه وعدم تقديره له وتبسّطه معه"[8] فابن عبّاد كان يريد تطبيق القاعدة النحوية، أما التوحيدي فإجابته تضمنت ما يضمن له العطاء والإقامة، فخرج من السؤال إلى المزاج. وربّما شعر التوحيدي أنّ في امتحانه بهذا السؤال التافه، إهانة له وسوء استقبال. فانتقم لنفسه قبل فوات الأوان.

أمّا تشاؤمه فقد وصل به الحد إلى فقدان الأمل في إصلاح حاله أو بلوغ أمانيه، فلم يستطيع أن يكتم سخطه على النّاس وتمرّده على الأوضاع السائدة، وضيقه بالحياة والأحياء، فأساء الظنّ بالنّاس، وتمنّى لو يستطيع أن يلوذ بالقبر من الفقر والبؤس، فبكى

(8) أبو حيّان التوحيدي – البصائر والدخائر ج1– تحقيق: الأستاذين :أحمد أمين و أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة 1953 : ص315.

وأبكى، وشكى فأكثر حتّ صارت الشكوى هي أغنيته التي لا يملّ ترديدها ووتره الذي لا يسأم من مداعبته، فهو يشكو في معظم كتبه من أصدقائه إلى أصدقائه حتى ضاق به صديقه "مسكويه" وعنّفه بقوله:" قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها فشكوت فيها الزمان واستبطأت الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم فانظر- حفظك الله – إلى كثرة الباكين حولك وتأسّ، و إلى الصابرين معك وتسلّ- فلعمر أبيك- إنما تشكو إلى شاك وتبكي على باك."[9] (وكلّ ذلك إنعكاسا للحياة الإجتماعية، وحالة العامة في بغداد، الذي لم ينج منها أحد.)*

لذلك نراه يفكرّ كثيرا في قيمة الحياة وفي قيمة الإنسان، وفي إختلاف الأرزاق وأسبابه ، وفي قدرة العقل في الوصول إلى الحقيقة، ولكن تفكيره لا يصل به إلى حيث يريد، فيضيق بالحياة ويتشاءم من الوجود ويسخط على النّاس ولا يثق بالعقل البشري " فيهتمّ بالأفكار السلبية بوجه عام كالموت والعدم والفناء والشرّ والخطيئة " [10]

(هذا هروب من واقع في الوجود إلى واقع في الوجود المطلق، وكلّ هذه الأنا إمّا إسقاطية أو إنتقالية بين عالم يعتقد فيه بالعدل بين النّاس)

ويقرّ "محمد عبد الغاني الشيخ" " أنّ اهتمام أبا حيّان بموضوع الموت ومشكلة الإنتحار ومافيه من غموض دليلا على قلقه وحيرته وتشاؤمه "[11] وهذا الربط سببه أنّ أبا حيّان

---

[9] أبو حيّان التوحيدي – الهوامل والشوامل- ت.الأستاذين أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف مصر، 1951: ص1-2

* انظر : العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين. لفهمي عبد الرازق سعد.

[10] د. زكريا ابراهيم -أبو حيّان التوحيدي- ص 232 .

[11] محمد عبد الغني الشيخ -أبو حيّان التوحيدي، رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد- ص 509

حينما يتحدّث عن الإنتحار مثلا يربطه مباشرة بالفقر والحاجة فيذكر حادثة ابن غسان البحري المتطبّب " الذي غرّق نفسه لأسباب تجمعت عليه، من صفر اليدين وسوء الحال، وجرب أكل بدنه، وعشق أحرق كبده، وحيرة عذب معها عقله، وخذله رأيه..."[12]

كما يذكر في كتابه (المقابسات) حادثة شيخ " من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتدّ نفور النّاس منه، ومقت معارفه له، فلمّا توالى هذا عليه دخل يوما مترله، ومدّ حبلا إلى سقف البيت واختنق به..."[13] (وضرب هذه الأمثلة وغيرها تمهيد لحال كان التوحيدي سائرا إليه عبر الهروب تارة، واقتناع تارة)

ويعلّق التوحيدي على هذه الحادثة بما يفهم منه أنّه يقرّ بعجز العقل عن فهم معنى الوجود، وقصور النفس عن احتمال عذاب الحياة، اللّهم إلاّ إذا ارشدنا اللطف الإلهي في العاجلة وأسعدنا في العاقبة . " ولولا لطف اللّه بعباده لخسروا أنفسهم، وانتهوا إلى أسوأ مصير."[14]

ولكن السّؤال الذي يطرح نفسه هو: ماسرّ كل هذا الإهتمام بالإنتحار من طرف التوحيدي ؟ ربّما فكّر أبو حيّان في الإقدام على الإنتحار في بعض ساعات الضيق التّي كانت تعتريه أكثر أيامه ، وفي إحراق كتبه ما يؤكد هذا الظن. فأفكار الإنسان جزء من كيانه بل هو الجزء الذي يعتزّ به، لأنّها عقله وإنسانيته وذكره وخلاصة عمره،

---

(12) التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة– ت. وداد القاضي، ص 169.

(13) التوحيدي – المقابسات– ت.الأستاذ حسن السندوبي، ص 219.

(14) زكريا ابراهيم – أبو حيّان التوحيدي – ص 228 .

ومايميزه عن غيره. بل مايميزه عن العامة الذين كان يحتقرهم ويضعهم في مرتبة الحيوانات إذ لا فائدة منهم إلاّ تحقيق مصلحة خاصّة.(قد يكون ذلك رسالة يوجهّها إلى الخاصّة ممن عاصرهم، وربّما كان يعيش الإنتحار روحيا لا ماديا – السلوك الروحي والسلوك المادي –)

فإن كان قد نفذّ إجراءه الأوّل بإحراق كتبه، فإنّه امتنع عن الإنتحار وربّما منعه من فعل ذلك خوفه العقاب .فالمنتحر حسب مايرى هو " قد خلص نفسه من شقاء كان قد طال به، وحال كان ممقوتا فيه ، مهجورا من أجله مع فاقة شديدة، وإضافة متصلّة ووجه كلّما أمّه أعرض عنه وباب كلّما قصده أغلق دونه وصديق إذا سأله اعتّل عليه..." (15)

وقد يكون التفكير في الإنتحار هو سبب جزعه من العدم وخوفه من الموت، كما هو واضح في مساءلته "لمسكويه" " ما سبب الجزع من الموت ؟ وما الإسترسال إلى الموت..."(16) ثمّ يتساءل عن السبب في " أنّ الّذين يموتون وهم شبّان أكثر من الّذين يموتون وهم شيوخ ؟(17)(ففلسفة الموت عند التوحيدي لا تدرك إلاّ من خلال فهمه لبداية البداية – الحياة – ممّا يدلّ على فراغ عقيدي في حياته مرات عديدة)

(15) التوحيدي – المقابسات – تحقيق : الأستاذ حسن السندوبي، ص219 .

(16) التوحيدي – الهوامل والشوامل – ت. الأستاذين: أحمد أمين وأحمد صقر، ص 73 .

(17) المصدر نفسه ص 238 .

فالسؤال في حدّ ذاته يبدو تافها ولكنّه نابع من نفس قلقة، وهو تعبير عن طول تفكير في الموت وما وراء الموت...(فالإنتقال من المعلوم إلى المجهول يخلق قلقا عند كلّ النّاس، إلاّ أنّ هذا القلق يختلف من شخص لآخر.)

ثم يعود فيسأل و يتساءل " لم أشتدّ عشق الإنسان لهذا العالم، حتى لصق به و آثره و كدح فيه مع مايرى من صروفه و نكباته و زواله بأهله"[18]

و لم يقف تفكير الرجل عند الموت بل تعداه إلى التفكير فيما بعد الموت " فلا أحد إلا و هو يتمنى أن يعلم الغيب و يطّلع على مابعد الموت ، و يدرك ماسوف يكون في الآخرة و لكن بنعمة من الله يفتح هذا الباب و لا انكشف دونه الغطاء"[19] (وهذا مايؤكدّه لنا القرآن الكريم في قوله تعالى : " **قل إنّ الموت الذي تفرّون منه، فإنّه ملاقيكم، ثمّ تردّون إلى عالم الغيب والشهادة، فينبّئكم بما كنتم تعملون**".) الجمعة – الآية 9 –

و مع كثرة إهتمامه بهذا الموضوع إلاّ أنّه يقرّ في الأخير بعجزه و قصوره، و من ثمّ بعجز الإنسان ككلّ و قصور فهمه و إدراكه لعالم الغيب " لأنّه عالم بحر ، و فائت النّاس منه أكثر من مدركه، و مجهوله أضعاف معلومه، وظنّه أكثر من بغيه...(20) و الله يقول" **و لا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء**".[20] البقرة – الآية :254

---

[18] المصدر نفسه ص 248.

[19] أبو حيّان – المقابسات – ت. الأستاذ حسن السندوبي، ص 128 .

[20] أبو حيّان– الهوامل والشوامل– ت.الأستاذين: أحمد أمين وأحمد صقر ص 25 .

و هكذا نراه يسترسل كثيرا في إيراد مثل هذه الأراء و الأدلّة الّتي لا تكشف شيئا مخبوءا بقدر ماتشير إلى نفس متشائمة ، يائسة من كل خير قد يأتيه أو يحصل عليه فهو يرى " أنّ الإحسان من الإنسان زلّة ، و الجميل منه فلتة و العدل منه غريب والعفة فيه عرض ضعيف"[21]

وتتشابك خيوط التشاؤم في يده يقرّ وبكلّ يقين أنّ الشرّ متأصّل في طبيعة الوجود، بدليل أنّ الهدم أيسر من البناء والقتل أخفّ من التربية، والفتق أسهل من الحياكة ، واتخاذ عدّة أعداء في ساعة واحدة مقدور عليه، أمّا اتخاذ صديق غير مستطاع عليه إلاّ بزمان واجتهاد وجهد . ويؤيّده فيما بعد ذهب إليه" زكريا ابراهيم" فيلفت النظر إلى أنّ " الإقبال على الشرّ أسهل دائما من المجاهدة في سبيل فعل الخير، بل التجربة نفسها تظهر أنّ طريق الفضيلة ليس بالطريق الذهبي الذي تحفه الورود والرياحين، إنّما هو طريق وعر شائك تكتنفه المشاق والصعوبات ...."[22] (والنتيجة الحتمية هي صراع الخير مع الشرّ، وإنتصار الخير في نهاية المطاف. لأنّ الإنسان غير مطالب بالقضاء على الشرّ وإنّما مطالب بتحويل مصادر الشرّ إلى الخير، لأنّ الخير والشرّ مبدآن ملازمان للوجود).

---

[21] أبو حيّان - المقابسات – ت. الأستاذ حسن السندوبي، ص 127.

[22] زكريا ابراهيم -أبو حيّان التوحيدي- ص 243 .

ومن كل هذا تتّضح أمامنا بعض الأسباب التّي نغّصت جوانب حياة التوحيدي من ضيقه بالحياة والأحياء وتشاؤمه من الوجود، وخوفه وجزعه من المستقبل المجهول، إلاّ أنّ الغريب في تقاسيم شخصية هذا الرجل أنّه لم يكره الحياة، بل طلبها وألحّ في طلبها وسعى إليها بكلّ ماأوتي من قوّة وتدابير، ولكنّ هذه الأفكار، وتلك الإتجاهات، قد نشأت في فكره نتيجة لحبّه للحياة والرغبة في الوصول إلى النعيم والسعادة التّي أيقن كلّ اليقين ألاّ وجود لها في الحياة الدنيا .ولكن بعد ضياع عمره في محاولة الحصول عليها ونتيجة لإخفاقه المتكرّر والمتواصل في كلّ مساعيه الدنيوية والوحشة التّي آب إليها من كلّ صلاته التّي تتّضح لنا عبر هذا المعنى الذي يحكيه فيقول: " قيل لصوفي : لم تركت الدنيا ؟ قال : لأنّها بخلت علّي بكثيرها وطلقت نفسي من قليلها ورأتني أمقتها فهجرتني..."[23]

ولايتوقف عند حدود هذا التفكير بل يزيده وضوحا بقوله " أمّا حالي فسيئة كيفما قلّبتها ،لأنّ الدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علّي فأكون من العاملين لها "[24]

ومع هذه النظرة التشاؤمية غير السودوية في الأصل، ذلك أنّ التوحيدي تشبث بالحياة، شديد الإصرار والإلحاح في طلبها، إلاّ أنّ العوائق كانت أكبر فحالت بينه وبين ماتطمح إليه نفسه التواقة التّي لاتعرف التسليم أو الرضا بالواقع.

---

(23) أبو حيّان- البصائر والدخائر ج3-ت. الأستاذين: أحمد أمين وأحمد صقر، ص483

(24) أبو حيّان- الإشارات الإلهية- ت.د. عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت/لبنان، 1950 :ص18 .

ب. إحساسه بالشقاء والغربة :

لقد كان لأبي حيّان التوحيدي من رفاهة الحسّ ونصاعة الذهن وعمق الإنفعال مايجعله يستمد من هذه الويلات، غذاء لروحه ومادة لتفكيره. فأجهز على نفسه بالتشريح الباطني حتى قضى على ذاته بذاته وليس على هذا لمجرد الإستمتاع بالتغني بالألم بل كان في حياته مايدعو إلى هذه المرارة في الشكوى . ويواكبه إحساسه هذا ،بأنّ جسامة الأحداث تنفذ من الظاهر إلى الباطن. فكأيّن من حدث تافه عند النّاس يصبح عنده حدث الأحداث ." فمابالك وقد لقي من دنياه عنتا ليس بالهيّن "[25] حتّى يصل إلى الحالة التّي يصفها بقوله " أمّا حالي فسيئة كيفما قلّبتها لأنّ الدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها ، والآخرة لم تغلّب علي لأكون من العاملين لها، وأمّا ظاهري وباطني فما أشدّ اشتباههما ....وأمّا سرّي وعلانييتي فممقوتان بعين الحق لخلوهما من علامات الصدق ودنوهما من عوائق الرّق...وأمّا سكوتي وحركتي فآفتان محيطتان بي..."[26]

ولقد انكشف لأبي حيّان ما في الحياة من زيف وعبث بعد إلحاح في طلبها، وضاق كثيرا بالفقر والحرمان، وكانت شكواه مرّة، وإن كان مسكويه في نصيحته السابقة قد نظر إلى الجانب الظاهرمن المشكلة و لم يفطن إلى أصل الداء. فما الذي روّع التوحيدي إلى هذا الحدّ ؟ وماسبب شعوره الجارف بهذا الإحساس بالشقاء وهذ الضياع

---

(25) د. عبد الرحمن بدوي- مقدمة الإشارات الإلهية- ص10

(26) بو حيّان - الإشارات الإلهية – ت.د.عبد الرحمن بدوي، ص 18 .

المخيف الذي انعكس في كتاباته حتى اعتقد النّاس أنّ الشؤم وسوء الطالع يلازمان من يقتني أو يطالع كتبه.[27]

إنّ وراء هذا الإحساس سبب أساسي "هو عجزه عن التكيّف مع مجتمعه"[28] فأبو حيّان حينما ذكر أنّه فقد ولدا نجيبا، وصديقا حبيبا، وصاحبا قريبا، وتابعا أديبا، ورئيسا منيبا " أو حينما قال " إنّه اضطر إلى أكل الخضر في الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصّة والعامة... فحينما يصرّح بهذا، إنّما عبّر عن ظواهر هذه المأساة وعن جوانب منها، أمّا السبب من وراء هذا الإحساس هو شعوره بالعجز عن تحقيق أي ضرب من ضروب التواصل مع النّاس وإحساسه بالوحدة حتى في صميم حياته الإجتماعية، وفشله في التغلّب على وسواس الوحشة والتفرد والإغتراب النفسي.

لذلك فقد عانى الرجل كثيرا من ألوان الألم والحرمان النفسي والجسدي، فالفقر والبؤس حتى الجوع والإحساس بالنبذ والخوف معا والذي نشأ نتيجة لفقدانه الأمان في طفولته وقد تجدها في كثير من عبارته والتّي دلت على التذلل المفرط[29] ويمكن ملاحظة معالم هذا الخوف والقلق في كثير من كتبه(كالإمتاع والمؤنسة) و(الإشارات الإلهية)، وتشير كلّها إلى حالات الوصف من خلال الكلام عن الأشخاص وشكوى الزمان "خلصني أيّها الرجل من التكفف، انقدني من الفقر... أكفيني مؤونة الغذاء والعشاء.[30]

---

(27) ذكر ابن خلكان أنّه جرّب هذا وجرّبه من يثق بهم وفيات الأعيان ج2 - ص470

(28) د. زكريا ابراهيم -أبو حيّان التوحيدي- ص 225 .

(29) د. وسيم ابراهيم - نظرية الأخلاق والتصوّف عند أبي حيّان- دار دمشق للطبع والنشر، 1994 : ص 30 .

(30) التوحيدي - الإشارات الإلهية- ت. عبد الرحمن بدوي، ص 83 .

ومثل هذا الإحساس ،حينما أجهز على نفسية التوحيدي أدخله إلى دائرة الإغتراب النفسي التّي أصبحت في الدراسات الحديثة ذات المكانة خاصّة في إبراز معالم شخصيته. وقد أشار "زكريا ابراهيم" إلى أنّ فشل التوحيدي في التغلّب على وساوس الوحشة والتفرد والتشاؤم هو الذي أدخله إلى دائرة الإغتراب،[31] وقد عبّر عن ذلك الإحساس أحسن تعبير حينما قال " أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة، معتادا للصمت ،ملازما للحيرة، محتملا للأذى يائسا من جميع ما أرى " .[32]

كلّ هذا كان نابعا عن روح متمرّدة انكشف لها ما في الحياة من عبث وبطلان، ومن العوامل التّي ساعدت على عزلته وجسدت مأساته، سخطه على كثير ممن عرفهم وكشف عيوبهم بصراحة كاملة، دون مراعاة لسابق عشرة أو سالف حرمة، ودون حساب لّما تأتي به الأيام، أو تتمخض عنه الليالي . هذا المسلك جعل النّاس ينصرفون عنه وينفرون من صحبته إذ لايرعى حرمة لصدي، بل لا يؤمن بوجود صديق ولاتمنعه قوّة مهما كانت من قول ما يعتقده، ولقد شكى من انصراف النّاس عنه بقوله: " واللّه لربّما صلّيت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتّفق فبقال أو عطّار أو نذّاف...[33]

---

[31] د. زكريا ابراهيم –ألبو حيّان التوحيدي ص 225.

[32] أبو حيّان – الصداقة والصديق- ص9.

[33] أبو حيّان – الصداقة والصديق- ص 227 .

إلى جانب أنّه لم يستطيع أن يمسك لسانه وقلمه عن الوزراء وحاشيتهم وهؤلاء من اليسير عليهم الإنتقام ممن تطاول عليهم بقلمه أو لسانه، بوسائل مختلفة وملتوية لا يعرف هو كيف يتصدى لها، مع وجوب الإشارة إلى طابع العصر وما ساد فيه من أخلاق، من اضطراب ونفاق ووشيات ومنافسات وضياع الدين وخراب الذمم، والوصول إلى المنفعة بأيّة وسيلة مشروعة كانت و غير مشروعة، وهذه الوسائل لا يقبلها بل لا يحسنها.

وعجيب شأن أبي حيّان في كلّ شيء. فمن المعروف أنّ الإنسان إذا كره طبقة من طبقات النّاس لسبب ما، اندمج أو شعر بالإنتماء إلى طبقة أخرى ،إذ لابّد للإنسان من الشعور بالإنتماء إلى وطن أو إلى جماعة، وهذا مالم يكن من أبي حيّان ومن أين يأتي بذلك الشعور ؟ وهو الذي قتله الإحساس بالغربة وهو في قلب وطنه وأضناه الشعور بالوحشة وهو وسط معارفه وخلاّنه، وكما ضاع حقّه عند الخاصّة بسبب نقده اللاذع لهم، كذلك فقد تعاطف العامة بسبب موقفه منهم وترفعه عنهم والنظر إليهم من أعلى . لذلك حيكت ضدّه كثير من المؤامرة أخطرها مؤمراة الصمت والإهمال، فنسي إسمه، وساءت سيرته في مماته بعد أن ساء حظه في حياته فانفض عنه النّاس وتحاشوا مؤلفاته ميتا لشؤمه في زعمهم حتى عجب "ياقوت الحموي" من هذا الصمت المقصود فقال: "ولم أر أحدا من أهل العلم ذكره في كتاب ولادمجه في ضمن خطاب، وهذا من العجب العجاب[34] على علو قدره وسعة علمه ومقدورته البيانية .

(34) ياقوت الحموي - معجم الأدباء ج 15- تحقيق د.فريد الرفاعي، دار المأمون- مصر، 1933: ص 16 .

أمّا إغتراب التوحيدي فقد عقد له "عبد الرحمن بدوي" في مقدمة تحقيقه لكتاب (الإشارات الإلهية) فصلا مهما حيث اعتبره ،مثالا للغريب عن كلّ ما في الوجود من أشياء وأحياء، فأشار إلى أنّ هذا الموضوع هوأبلغ ما سطره قلم التوحيد ي . واعتبر أنّ كتاباته فيها كثير من ملامح الفلسفة الوجودية فالغريب في نظر التوحيدي ليس ذلك الذي نأى عن وطن بني بماء وطين وبعد عن ألاّف له، عهدهم الخشونة واللين إنّما هو ذلك الذي طالت غربته في وطنه وقلّ حظه من حبيبه وسكنه "[35]

لذلك يقرّ "عبد الرحمن بدوي" أنّ هذه هي الغربة الوجودية ذات المعنى العميق ذاتها الإحساس بالوحدة الذاتية المطلقة التّي يحملها الإنسان في داخل نفسه أينما حلّ وحيثما سار وفي أي وسط كان[36] فالوطن المادي لا معنى له إذا قيس بالوطن الروحي الذي تقطنه تلك النفوس .

وهذا يدلنا عن معنى آخر قريب من الإستئصال، الذي كان نتيجة ضرورية للدور الذي كانت فيه مدينة بغداد ، أنذاك مدينة عالمية، سرعان ما يستأصل فيها ساكنوها، خصوصا إذا كانوا ممن اصطلح عليهم بالأخلاط من الأجناس والثقافات المتعارضة. لذلك لم يقتنع التوحيدي بهذا المعنى المبتذل في عهده ودور الحضارة التّي ينتسب إليها، إنّما يرفعه إلى المعنى الأعمق فيقول " قد قيل : الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب

(35) التوحيدي – الإشارات الإلهية- ت.د. عبد الرحمن بدوي، ص79 .

(36) د. عبد الرحمن بدوي - مقدمة الإشارات - ص 14 .

من حاباه الشرّيب، [37*] بل الغريب من نودي من قريب " ثمّ يرتفع بهذه النبرة إلى درجة عالية فيصيح " بل الغريب من هو في غربته غريب "[38]

إنّ هذه الصورة المبتذلة التّي تحمل خيوطها الخلفية كثير من التناقض إذ يشير معناها إلى أنّ هذا الغريب قد صارت الغربة نفسها غريبة عنه، ذلك لأنّه ارتفع فوق معنى الغربة عن الوطن إلى معنى الغربة عن الغربة بعد أن صارت الغربة نفسها وطنا له. وهذا يرسم دائرته الحركية المتطورة المستمرة حتى يعلو فوق الوطن المادي وتستمر ديناميكية الهلوسة الفكرية حتى يصل إلى سقف الوطن الثاني وهو الغربة، فيصبح فيه غريبا.

فيكون غريبا في الغربة نفسها، وههنا يتفطّن" عبد الرحمن بدوي" إلى هذه الوضعية، فيرسم له ملامح الفنّان الوجودي الذي مثّل الوجود بكلّ أبعاده المادية، والروحيةوالميتافيزيقية، الأوّل بالزهد في الحياة والعزوف عن الدنيا وكل ما يشاهده من أحوال متعاقبة متضاربة، لا يرى له مجالا للمشاركة فيها لأنّه صار بمعزل عنها أو من فوق طورها، أوفي القليل محروما منها، أمّا الثاني فبالعناء المستمر في معراج التطور الروحي، أمّا الثالث فبالتأمل في فكرة الفناء العام على هيئة الإنطواء للوجود كلّه في حضن الوجود الواحد[39]

[37*] الشريب: النديم.

[38] التوحيدي – الإشارات الإلهية – ص79 – 89 .

[39] عبد الرحمن بدوي – مقدمة الإشارات الإلهية- (بتصرف)

وكلّ هذا يستنتجه محقق (الإشارات الإلهية) من الوصف الدقيق الذي يطلقه التوحيدي في حق الغريب " ممّا يجعله النموذج الأعلى للوجودي الحق "[40]

" فالغريب كائن يعلوه الشحوب ويغلبه الحزن، إن نطق نطق حزنا منقطعا، وإن سكت سكت حيرانا مرتدعا، وإن قرب قرب خاضعا، وإن بعد بعد خاشعا...إن أصبح أصبح حائل اللون من وسواس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السرّ من هواتك الستر...مصّه الذبول وحالفه النحول" [41]

ويظهر هذا من قسماته وملامحه الخارجية ومظهره بين النّاس. أمّا صدى النفس الداخلية فيعبرّ عنه بقوله " أمّا هو في نفسه، فهومن أغرب في أقواله وأفعاله، وغرّب في إدباره وإقباله..."[42]

وهذه المعاني داخلها وخارجها حين تلتقي في النفس تمثل أبشع أحوال الغربة بمعناها الوجودي لذلك يقرّ "عبد الرحمن بدوي" أنّ مثل هذا الشعور بالغياب يكوّن مرحلة عظيمة من مراحل الضمير المعنّى الشقيّ بالمعنى الأعمق للوجود.[43]

ويظهر لنا أنّ هذا الغياب المتحدث عنه هو الأشد أثرا لأنّ التوحيدي شعر فعلا بأنّه بغيابه عن الوجود وكأنّ الوجود يسلك سبيله بدونه؟ والمصير يفعل فعله دون أن يكون له فيه حق الإستشارة، أو التدخل حتى لايتركه يتحدد بنفسه ومن تلقائه وكأنّه

---

(40) المرجع نفسه ص 16 .

(41) التوحيدي – الإشارات الإلهية– ت . عبد الرحمن بدوي، ص 79 .

(42) المصدر نفسه ص80.

(43) عبد الرحمن بدوي– مقدمة الإشارات الإلهية – ص17.

لم يشارك فيه أدنى مشاركة، وهذا الذي كان يؤرّق مضجع التوحيدي، إن وجد له مضجعا، ويبرّم جوانحه، ويسلك به طريقا مجهولا غير محدد المعالم

وللوقوف على أبعاد هذه الغربة عند التوحيدي يمكن ربط خيوطها بتصور" محي الدين بن العربي" من المتصوّفة المتأخرين (ق 6 هـــ) الذي شغلته مفاهيم الغربة، فجعل لها أبعادا ثلاثة، غنية بالدلالات والرموز:

فأوّلها: غربة يفرضها التكوين الجغرافي.

أمّا الثانية: غربة منبعها الإستئصال.

أمّا الثالثة: غربة عرفانية مشهدها الطريق الصوفي.

فالغربة التّي تحدث عنها التوحيدي يمكن تصنيفها ضمن دائرة الغربة ذات المنبع الإستئصالي والذي جاء نتيجة لّما أفرزته المدينة المتأخّرة، من تعارض بين الثقافات الأجناس ، إلى جانب ضعف الوازع الديني، " وانعدام الشعور القومي المحلي " [44] عند كثير من المفكرين الذين أرادوا الإندماج داخل الحياة السياسية، ويتحقّق هذا عند التوحيدي الّذي عبّر عنه " بالغربة عن الغربة " وكان نتاجا لتحكم هذا الطابع الإستئصالي فهو يصرّح ولايلمح بأنّ " هذا الغريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه، وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من

(44) محمد السمارائي – أبو حيّان التوحيدي إنسانا وأديبا– نشر في مجلة ديوان العرب، عدد حزيران 2004.

كان بعيدا في محل قربه، لأنّ غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ويغمض عن المشهود، ويفضي عن المعهود "(45)

وهنا يتناول التوحيدي الغربة تناولا بحيث يحتفي بالأسلوب، وتوفير ايقاع داخلي صبغته معاناة على المستوى الذاتي.

أمّا "محي الدين بن العربي"، فيتناول نفس الموضوع لكن من زاوية مختلفة، صبغته التحليل العميق للغربة العرفانية على المستوى الوعي الذاتي .

وهكذا فإنّنا نجد أنفسنا إزاء مستويين مختلفين عند كلّ من التوحيدي وبن العربي فالأوّل يضرب على وتر التعبير الفني أمّا الثاني فيغوص في أعماق التحليل العرفاني.

والمتأمّل في كتابات "ابن العربي" خاصّة في كتابة (الفتوحات المكية) يراه يميّز بين كل من السفر و الفرار والغربة ،بوصفها ظواهر يجمعها طابع الحركة.

ونرى أنّ الوقوف على فواصل هذا التميّز، لابّد منه حتى نلّم به لنلج في تحليله العرفاني للغربة بوصفها ظاهرة يتأملّها الشعور الوضعي والكشف عن الحدّ الجامع بين هذا الثلاثي متمثلا في دوران الحركة سواء كانت مكانية أو زمانية.

(45) التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. عبد الرحمن بدوي، ص 275.

فيحللّ ابن العربي ذلك فيشرح معنى السفر وأنواعه ووسائله والغاية منه،[46] مشيرا إلى السفر "إلى عرش الإستواء " وهوعنده السفر الرحماني، يليه سفر الخلق والأمر وهو سفر الإبداعي ، وقد عدد أنواعا من الأسفار يناسب كلّ واحد منها نبيّا.

من حيث أنّ كلّ منهم يحيل على الآخر فهبوط آدم - عليه السّلام - سفر إبتلاء، ورفع ادريس- عليه السّلام - سفر رفعة وبركة، وفي سياق ذكره نوحا وابراهيم ولوطا ويعقوب وموسى - عليهم السّلام - يشير إلى ضروب من سفر النجاة وسفر الهداية وسفر الإقبال وسفر الإبتلاء وسفر الميقات الإلهي.

ويلاحظ ابن العربي في هذا الإستبطان ، أنّ السفر ليس بالضرورة نقلة على هيئة الحركة إلى الخارج بل قد يكون له دلالة أخرى تشير إلى أحوال الباطن فيوضحه بقوله " أمّا المسافرون فيه فطائفتان.

طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها كالفلاسفة ومن نحا نحوهم.

وطائفة سوفر بها فيه وهم الرسل والأنبياء والمصطفون والأولياء " .[47]

فالنمط الأوّل، إنّما اعتمد في سفره على الجهد الشخصي، يحيله على منهج فكري برهاني.

أمّا الثاني، فقد فرّغ نفسه من الحول والقوّة الذاتيتين وتعلّق باللطف الإلهي.

(46) محي الدين بن العربي - رسالة الإسفار عن نتائج الأسفار ج2 – دار صادر بيروت1948 : ص159 .

(47) محي الدين بن العربي- الفتوحات المكية ج 2 - دار صادر بيروت، 1948 : ص 155.

أمّا عند تحليله لظاهرة الغربة عند الصوّفية، فقد تعرّض لهذا المصطلح وأسقطه على ثلاثة أنحاء.

- الأوّل تمثّل في مفارقة الوطن في طلب المقصود.

- والثاني اشتملّ على غربة النفوس عن حال الحقيقة.

- أمّا الثالث فتحدث فيه عن الغربة عن الحق .(48)

ونلاحظ في تحليل ابن العربي بتركيب الغربة (ولو في مستواها الأدنى) أنّه تصاعديا، إذ يبدأ بالدرجة الدنيا منها، على هيئة الإمتداد المكاني، وينتهي بما نعته بغربة الدهشة عن المعرفة. والدرجة الأولى في سلم الغربة والإغتراب هو المعنى العام، الذي أخذ في تاريخ الصوفية المسلمين شكل السياحة، نشدانا للّه وتحقيقا للتكريس الروحي.

وفي هذا السياق يذكر " ابن العربي" حكاية عن " أبي يزيد البسطامي" (ت260هـ) أحد الصوفية المعروفين - في القرن الثالث - لّما كان في هذا المقام خرج من بسطام في طلب الحق فإلتقى في طريقه برجل من رجال اللّه، فقال له:" يا أبا يزيد ماأخرجك عن وطنك ."؟ قال:" طلب الحق " فقال الرجل:" إنّ الذي تطلبه قد تركته ببسطام". فتنبّه أبو يزيد ورجع ولزم الخدمة في مسقط رأسه (49)

(48) محي الدين بن العربي- الفتوحات المكية ج 2 ص 131 .

(49) المرجع نفسه ص 527 .

ويفضي هذا المثال إلى أنّ الصوّفية ينشدون غربة المكان طلبا لحضور القلب مع اللّه، فإذا لم يكن يشعر بها، إغترب إلى مكان آخر رجاء الحصول عليها.

ويرتفع ابن العربي في تحليله التّصوري لمفهوم الغربة فيرّكب لها بنية عرفانية تؤوّل إلى مستويات ذات طابع تاريخي و زماني، وذلك في قوله "إنّ أوّل غربة اغتربناها وجودا حسيّا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية للّه علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة، فكانت الدنيا وطننا.

فاتّخذنا فيها أوطانا، فاغتربنا عنها بحالة تسمى(سفرا وسياحة) إلى أن اغتربنا عنها بالكلّية إلى موطن يسمى (البرزخ) فعمرناه مرّة بالموت فكان وطننا، ثمّ اغتربنا عنه بالبعث إلى الأرض الساهرة، فمنّا من جعلها وطنا - أعني القيامة - ومنّا من لم يجعلها وطنا ويتّخذ بعد ذلك أحد الموطنين، إمّا الجنّة وإمّا النّار، فلا يخرج ولايغرب، وهذه هي آخر الأوطان التّي يترلها الإنسان ليس بعدها وطن..." (50)

ويفضي إلينا هذا القول أنّ الغربة العرفانية عند" ابن العربي" حركة بين وطنين متقابلين يسودها طابع الضرورة التّي ترفع الحرية، إذ أنّ الإنسان لااختيار له في اغترابه . وكأنّها قدره المفروض.

فهذا التحليل العميق لمفهوم الغربةوالإغتراب معا، في فكر رجل صوفي، حاول تحقيق درجة الكمال الروحي في سلم القيّم عند الصوفية، في حين أنّ التوحيدي ابتعد كثيرا عن مثل هذه التحليلات فعبّر بمراراة الأديب المهمش والفيلسوف التائه والصوفي

(50) محي الدين بن العربي- الفتوحات المكية ج 2 ص527 – 528

المتنكر له. عن أحوال زمانه، واصفا عجائب الغربة "لأبي سليمان الداراني" أحد معاصيره بأنّ الغريب من حاصره الهمّ في داره (51)

ذلك أن توجه التوحيدي الإيماني لم يفصل فيه بيقين من القدامى إلى المحدثين، "فابن فارس" في كتابه (الخريدة والفريدة) يقول عنه أنّه كان " قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان، وإنّه تعرض لأمور جسام من القدح في الشريعة والقول بالتعطيل " (52) كما ذكر "السبكي" في كتابه (طبقات الشافعية) قول "ابن الجوزي " زنادقة الإسلام ثلاثة : "ابن الراوندي"، و "أبو حيّان" و" أبو العلاء المعرّي" . قال "وأشدّهم على الإسلام" أبو حيّان "لأنّه مجمح و لم يصرح ".

بينما جاء فريق آخر وعلى رأسهم" ياقوت الحموي" فبرّأه من تهمة الزندقة هذه على أساس أنّ ما في كتبه لا يدلّ على شيء من ذلك "وأنّه كان صوفي السمت والهيئة، متعبد والناس على ثقة من دينه " (53)

أمّا رأي المحدثين فانزلق بين ما ذهب إليه بعض المستشرقين خاصّة "مرجليوث" (54) حينما أقرّ قول "ابن الجوزي" بتزندق التوحيدي.

وما ذهب إليه "عبد الرحمن بدوي" الذي لم يجد سندا صحيحا لإلصاق هذه التهمة به. وكذلك "عبد الرزاق محي الدين" الذي يصرّح أنّ الباغض للفلاسفة

(51) أبو حيّان التوحيدي – الإشارات الإلهية –ت. عبد الرحمن بدوي، ص 135.

(52) ابن فارس– الخريدة والفريدة– ط:دار العربية للنشر بيروت –1971 ص151 .

(53) ياقوت الحموي– معجم الأدباء ج15– ص 5 .

(54) مرجليوث– دائرة المعارف الإسلامية ج1 – ص160.

والصوفية، فليس في الفلسفة أيّا كانت والتصوّف أيّا كان مايحملنا على قبول طعنهم في رأي أبي حيّان لأنّه فيلسوف متصوّف " (55)

وخلاصة تموجات هذه الأراء بين مقرّ ورافض لصحة عقيدة الرجل يظهر لنا أنّ الشبهات لا تبيح اتهام إنسان في عقيدته، إلى جانب أنّ النصوص التّي بين أيدينا (خاصّة كتاب (الإشارات الإلهية) لايشتم منها مثل هذه الروائح التّي عكرت صفو جوّ الفكر العربي الإسلامي، لأسباب نعتقد أنّها سياسية بحتة لمّا أظهره العصر من تشنجات في مسيرته.

ج. أبو حيّان التوحيدي الفيلسوف الأديب :

تميّز القرن الرابع الهجري، بالنضج الثقافي والعلمي، رغم الأعاصير السياسية العنيفة التّي شهدها،" وكأنّ العلوم والفنون لاترقى إلاّ في عصورالفوضى والإضطراب" (56)

وكان أبو حيّان التوحيدي مكتبة جامعة لأكثر من هذه الثقافة، فهو عالم واسع المعرفة، متنوع الثقافة خبير باللّغة والأدب و فلسفة والفقه والتصوّف " وربّما لم ينزّعنه إلاّ الطب والكيمياء والرياضة " (57)

(55) عبد الرزاق محي الدين – أبو حيّان التوحيدي (سيرته وأثاره) – المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، القاهرة 1949: ص 98.

(56) أحمد أمين– ظهر الإسلام– دار الكتاب العربي– بيروت، 1969: ص26.

(57) ابراهيم الكيلاني – أبو حيّان التوحيدي – دار المعارف ط2 – سلسلة نوابغ الفكر العربي– ص 34

ويؤكد "ياقوت الحموي" في معجمه للأدباء هذا الإتجاه بقوله أنّ التوحيدي كان" شيخ الصوفية ، وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقّق الكلام ومتكلم المحقّقين، وإمام البلغاء، وعمدة لبني ساسان*... فرد الدنيا، الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة، كثير التحصيل للعلوم في كلّ فن حفظه، واسع الذراية والرواية" (58)

ويحمل هذا الرأي النقدي لياقوت كثير من الإندهاش بحيث يتطلّب الوقوف عنده للتمحيص واثبات النظر

فكتب التوحيدي تثبت فعلا أنّ الرجل كان مكتبة جامعة وربّما يرجع ذلك إلى ميزتين هامتين مرّ بهما التوحيدي في مشوار حياته هما :

أوّلهما: نسخه لكثير من الكتب وبالتالي قراءتها والإطلاع عليها، وقد عرف عنه الإجادة والإتقان في هذا الموضع.

فحرفة الوراقة، والتّي أتاحت له الإتصال المباشر بالكتب ليعمل النظر فيها كما يهوى إلى جانب أنّها تفسح له المجال أن يطلع على الناذر النافع منها.

ثانيهما: لم يكن لأبي حيّان عمل آخر يشغله عن البحث والدريس وحضور مجالس العلماء والأخذ عن المشهور ين منهم.

---

*بنو ساسان جماعة من المتسولين تنتسب إليهم الكدية، واللفظ يستعمل للشحاذين وهم ادنى طبقة في الناس.

(58) ياقوت الحموي – معجم الأدباء ج5 – ت. د. فريد الرفاعي، ص15 .

ولكن من جهة اخرى لم نلق للرجل مذهبا معينا يرتكز عليه في بناء فكره من الناحية الفلسفية والصوفية وحتى الأدبية. فلم ينسب للتوحيدي مدرسة تأسّست بفضل توجهاته الأدبية بل إنّ أكثر النقاد يعدونه استمرارا لمنهج المدرسة الجاحظية في الكتابة. أمّا آراؤه الفلسفية فلم تؤسس لموقف فلسفي واضح المعالم ،بل أكثر من ذلك إنقسم الدارسون حول حقيقة موقفه من أصحاب الكلام .؟

أمّا التصوف ورغم كتبه المذكورة والتّي أوردها "ياقوت الحموي"وكمثال (الإشارات الإلهية - رسالة في أخبار الصوفية – الرسالة الصوفية ...) (59)

إلاّ أنّ أحد من الدارسين لم يقرّ له بطريقة صوفية واضحة المعالم، كما كان الشأن لكثير من صوفية القرن الرابع الهجري (60) بل الإكتفاء في كتبه (أخبار الصوفية -رسالة الصوفية) بنقل أخبار أصحاب التصوف، الذين عاصرهم، ومن سبقه من صوّفية القرن الثالث الهجري.

أمّا الإشارات الإلهية، فهي مناجاة مستمرة طيلة صفحات الكتاب لذلك يرى الباحث أنّ الخيط الجامع بين كل هذا، هو أنّ أبا حيّان أديب اتقن طريقة جمعه لكل معارفه الأدبية والفلسفية، وأحسن التزواج بينها ، فما حقيقة ذلك كلّه ؟

(59) ياقوت الحموي- معجم الأدباء ج 15 - ت. د. فريد الرفاعي، ص 382.

(60) د. محمد جلال شرف - دراسات في التصوّف الإسلامي- شخصيات ومذاهب - دار النهضة العربية، بيروت1984

1 – بين الأدب والفلسفة :

إنّ التفكير النقدي الأدبي عند التوحيدي، يتعدى الحديث المباشر عن المنظوم والمنثور، أو البلاغة والبيان إلى حوار شامل في أحوال متنوعة ينتظمها خط فلسفي موحد لبواعثها، راصدا لتشعباتها، لكن تجليات هذا الخط الأدبي الفلسفي، لاتظهر معالمه إلاّ في الدراسات النقدية المعاصرة، التّي أعتمدت على مناهج وآليات الحداثة، والدراسات التّي انكبت على مؤلفات التوحيدي منذ هذا القرن سواء عند الدارسين العرب من أمثال " ابراهيم الكيلاني" أو" محمد الحوفي" أو " عبد الغاني الشيخ" تفرّق بين خطين في كتابات التوحيدي بين محصول أدبي وفلسفي.

أو ما قام به المستشرقون من أمثال " أدم متز" الذي فرقّ بين نفس الخطين كذلك. في حين نجد أنّ "ياقوت الحموي" (ت سنة) يقرّ وبكلّ قناعة أنّ أبا حيّان "فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة" (61) فما حقيقة هذا كلّه ؟

فالدراسات المعاصرة تدللّ على اتحاد النظرة النقدية الأدبية والفلسفية عند التوحيدي من خلال عدم فصله بين أرائه في الأدب واللغة والبلاغة وأرائه في الموجودات الأخرى كالحركة والسكون، والحبّ والهوى مثلا. ذلك أنّ جميعها مردها عنده إلى قوى داخلية تقوم على بعث هذه العلّة أو تلك، وإحيائها، وتنظيمها وفق حاجات إنسانية ملحة في زمان ما، ومكان ما، وعلى هيئات متفاوتة في القرب والبعد أو الإرتفاع والإنخفاض، والثبات والتغيير، وما إلى ذلك من أحوال.

(61) ياقوت الحموي – معجم الأدباء– ت. د. فريد الرفاعي 157 ، ص5.

وهذه نظرة شمولية، أساسها بناء تسري فيه الحركة والفاعلية، كما عبّر عن ذلك بقوله "... والمرض والعافية في الأبدان ، بمنزلة الغنى والفقر في الأحوال، والعلم والجهل بمنزلة العمى والبصر في العيون " [62] ثمّ يتابع قوله "...والفساد والصلاح في الأمور بمنزلة الضعة والرفعة في المراتب، والضعة والرفعة بمنزلة القبح والحسن في الصور، والقبح والحسن بمنزلة العي والفصاحة في الألسنة، والعي والفصاحة البلاغة في الألسن بمنزلة الإعوجاج والإستقامة في الأعضاء..."[63]

فهذا المنطق الشمولي مصدره التوافق بين المقدمات والنتائج عنده بقطع النظرعن العلّة المسبّبة له فهو يأتي برأي " أبي سليمان المنطقي" للتدليل على ذلك " فكلّما فعلته النفس بالأدب، فعلته الطبيعة بالأدب، وفعله العقل بالتقبل وفعله الباري تعالى بالوجود" (64)

ويرى " عبد القادر الرباعي" أنّ شكل ثنائية العقل والحسّ، الأساس الأوّل والأهم الذي بنى عليه التوحيدي أفكاره الفلسفية عامة والأدبية خاصّة "[65]

فهذا الفكر الفلسفي الذي يطغى على انتاج التوحيدي الأدبي كما يرى " الرباعي " ومن قبله "عبد الأمير الأعسم" مرده إلى أنّ التوحيدي اقتنع برفعة وشرف العقل لأنّ الحسّ أدنى وأقلّ شأنا من العقل. لذلك كان الحسّ خادما للعقل، رائدا له،

---

(62) التوحيدي – المقابسات- ت. حسن السندوبي، ص178 .

(63) المصدر نفسه، ص 179 .

(64) المصدر نفسه، ص 279 .

(65) د. عبد القادر الرباعي- تشكيل الخطاب النقدي - مقاربة منهجية معاصرة- منشورات الأهلية ط1، 1998: ص2 .

فهو يسأل "أبا سليمان":"لما استغنى في النهاية المعقول عن المحسوس، و لم يستغني المحسوس عن المعقول ؟ فيجيبه بقوله: " لأنّ المعقول في نهايته عقل، والعقل غني عن كلّ شـــيء ينحط عنـــه، والمحسوس في نهايتـــه حسّ، والحسّ في نهايته يحتاج إلى مـــا ارتفع عليه "[66]

فهذه الثنائية التّي يبني عليها التوحيدي منظوره الفكري الفلسفي، يسقطها على المفهوم العام لتركيب النّص الأدبي

فهو يتحدث عن ثنائية اللفظ والمعنى وطبيعة العلاقة بينهما من منظور فكري يعتمد على الهدف من العمل الأدبي الغني الذي له القدرة الكاملة على ايصال و افهام المعنى إلى السامع بأفضل صورة فنية مع التأثير النفسي فيه. لذلك فهو يحمل على أولئك الذين يكتفون من العمل الأدبي بالإفهام على أيّة صورة كانت فيصرّح " وحدّ الإفهام والتفهم معروف، وحدّ البلاغة والخطابة موصوف، فالحاجة إلى الإفهام والتفهم، على عادة أهل اللغة أشدّ من الخطابة والبلاغة ،لأنّهما مقدمة بالطّبع، والطّبع أقرب إلينا، والعقل أبعد عنّا، والبديهة منوطة بالحسّ وإن كانت معانة من جهة العقل، والرويّة منوطة بالعقل وإن كانت معانة من جهة الحسّ، وليس يكتفي بالإفهام، كيف كان وعلى أي وجه وقع" [67]ويركز التوحيدي على نقطة الإفهام في ثنائية اللفظ والمعنى فيقسمه إلى نوعين :

---

[66] التوحيدي – المقابسات – ت. الأستاذ حسن السندوبي، ص 139.

[67] التوحيدي – المقابسات – ت. الأستاذ : حسن السندوبي، ص 121.

ردىء وجيّد، انطلاقا من طبيعة تقسيمه لطبقات فهم النّاس داخل المجتمع. فهناك فئة سافلة، فهمها للأشياء ردىء وناقص، لنقص مستواها الثقافي والإجتماعي، وفئة عادية لها الإفهام العادي وهي التّي تشكل غالبية النّاس داخل المجتمع .

ثمّ يستدرك تقسيمه، بفئة ثالثة إفهامها جيّد، لأنّها وصلت إلى درجة البلاغة والنظرة الجمالية للأشياء، فاتّضح لديها المعنى الجميل فترك أثره في نفسها . وهذا مايردّده على لسان " أبي سليمان" ، " فالإفهام، إفهمان : جيّد ورديء .

فالأوّل لسفلة النّاس، لأنّ ذلك غايتهم، وشبيه برتبتهم في نقصهم.

والثاني لسائر النّاس، لأنّ ذلك جامع للمصالح والمنافع.

فأمّا البلاغة فإنّها زائدة على الإفهام الجيّد. بالوزن والبناء والسجع، والحلية الرائعة وتخيير اللفظ وإخطار الزينة بالرّقة والجزالة والمتانة وهذا الفن لخاصّة النّاس لأنّ القصد فيه الإطراب بعد الإفهام والتوصل إلى غاية ممّا في قلوب ذوي الفضل وبتقويم البيان" (68)

ونقل التوحيدي لمثل هذه الأقوال عن أساتذته، إنّما يشير إلى أنّه يربط بين الغايتين: اللّذية والأخلاقية .(69)

(68) أبو حيّان – المقابسات– ت. الأستاذ حسن السندوبي، ص121 .

(69) انظر: حسين الصديق – فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيّان التوحيدي–دار القلم العربي–سوريا– ط1، 2003 : ص231.

لأنّه يقدم الناحية الأخلاقية عند الإقتضاء فيميّز المضمون (المعنى) على الشكل (اللفظ) إذا اقتضى الأمر الإختيار بينهما " إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصّة فلا تكترث ببعض النقيصة في اللفظ" (70)

فانطلاقا من فلسفته الأساسية في قيمة كل من العقل والحسّ، ذلك أنّ المعنى من العقل واللفظ من الحسّ.

وحينما يوازي بين الأدب والفلسفة يرى أنّ اللفظ في الأدب يقابله العقل في الفلسفة، لكنّه يغوص في تقليب الأمور على أوجهها، فيرصد لنا أنّ اللفظ الأدبي عاجز عن إدراك الحق.

أمّا العقل الفلسفي فهو قادر على اثبات ذلك الإدراك، " منها أنّ الصور والأشكال والخطوط والنقوش ناتج الخيال* والإستعارة، وهي بعيدة عن ساحة العقل، لكنّها تحفز النفس للاقتراب منها. وكلّما كانت تلك الرسوم والخطوط أقرب، أتّم وأكمل، كلّما كانت مهمتها أسهل.

لأجل ذلك تأتي البراعة في الصنعة الأدبية، فيضرب عن البيان إلى البيان، طمعا في التجويد والإغراء في الوصول . وهذا يعني أنّ مهمة وسائل الأدب خاصّة والفن عامة هي التروع نحو الحق، بتحريك النفوس والتأثير عليها، لكنّها تظل قاصرة-حسب رأيه- عن مهمة العقل، الذي يسكن الساحة الألوهية بنفسه، دون أن يستعين بغيره أو يحتاج

(70) التوحيدي - المقابسات- ت. الأستاذ : حسن السندوبي، ص375 .

*يعرف الخيال في موقع آخر بقوله " هو قبول صور المحسوسات بعد مفارقتها وزوالها عن الحسّ.

إلى الحركة والتحريك. " فالعقل من فيض العلّة الأولى ووجوده لأنّ هذا النعت لكلّ ما دونه بالإستعارة، وله بالواجب والحقيقة"[71].

أمّا المسألة الأخرى التّي ارتبط فيها المأثور الأدبي بالمنحى الفلسفي، عند التوحيدي فهي حديثه عن المنظوم والمنثور أو (الشعر والنثر).

فالنثر في وجهة نظر التوحيدي أشرف جوهرا من النظم و أعلى مقاما، أمّا النظم فهو أشرف عرضا، وقد علّل ذلك على لسان أستاذه " أبي سليمان " في قوله " لأنّ الوحدة في النثر أكثر ، والنثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، لأنّ الواحد أوّل والتابع له ثان "[72] والظاهر أنّ تفضيله النثر راجع إلى تفضيله للعقل، لأنّ الشعر أقرب إلى الحسّ ذلك أنّ ألفاظه موزونة، تتجه إلى السمع قبل توجهها إلى العقل، وفي الحسّ يحدث الإختلاف.

فيقول عن ذلك : " النظم أدّل على الطبيعة، لأنّ النظم من حيّز التركيب، والنثر أدّل على العقل لأنّ النثر حيّز البساطة والوزن معشوق الطبيعة والحسّ ."[73]

وهناك سبب آخر يشير إليه التوحيدي هو أنّ الكتب السماوية وردت بألفاظ منثورة، ومذاهب مشهورة حتى إنّ من اصطفي بالرسالة غلبت عليه تلك الوحدة، فلم ينظم من تلقاء نفسه، و لم يستطعه.[74]

---

[71] التوحيدي – المقابسات- ت. الأستاذ : حسن السندوبي، ص 155.

[72] المصدر نفسه، ص 276

[73] المصدر نفسه، ص 239 .

[74] المصدر نفسه، ص 273.

ورغم هذا التفضيل للنثر على الشعر، إلاّ أنّ التوحيدي يوجه لأستاذه " أبي سليمان " سؤالا عن سبب غلبة النظم علينا، وتقبلنا للشعر الذي يطربنا أكثر من النثر فيجيبه " لأنّ الطبيعة أكثر منّا بالعقل، والوزن معشوق الطبيعة والحسّ "[75]

إنّ هذه الأراء جميعا ترتد في الواقع إلى لبّ فلسفة أبي حيّان والتّي مركزها الإيمان بالعقل، الذي كان قد دعا الإنسان أن يكون به ساميا، إلى جانب شكه بالطبيعة التّي رآها أرضية، فمن غمس نفسه في غمارها هلك. ومع كلّ هذا فهو يحاول جهده المزج بينهما، وتوحيد النظر إليهما معا، على أساس تدخل العقل في أحوال النظم حتى يصبح للنثر ظل فيه، وله ظل في النثر فيقول : " لكن العقل مع هذا، قد يتخير لفظا بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن. ولهذا يشقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم، وليس هذا للطبيعة، بل الذي يستند إليه من الكلام ما كان

حلوا في السمع، خفيفا على القلب بينه وبين الحق صلّة، حكمها مخطوط بإملاء النفس، كما أنّ قبول النفس راجع إلى تصويب العقل ."[76]

أمّا حقيقة ما يجب أن تتوصل إليه، هو أنّ أبا حيّان التوحيدي كان من أولئك الأدباء الفلاسفة الذين حولوا بسط الأفكار وتقريبها للقراء، وجعل الفلسفة ثقافة شعبية يفيد منها عامة النّاس .

---

(75) التوحيدي – المقابسات– ت. الأستاذ : حسن السندوبي، ص 279 .

(76) المصدر نفسه ص 340 .

2- بين الشريعة والحكمة:

من الموضوعات التي خاض فيها التوحيدي، موضوع حدود تلاقي الشريعة بالفلسفة، أو ما عرف آنذاك بالصراع بين أصحاب النقل أصحاب العقل. فأبو حيّان من الفئة التي رفضت الجمع بين الشريعة والحكمة كما كان يسمى، ورأى وجوب الفصل بين الدين والفلسفة لاختلاف منابعهما وروحيهما، واختلاف الأسس التي يقوم عليها كل منهما، ومع تقديره لقيمة الفلسفة، فهو لا يقر مزجها بالشريعة أو إخضاع النقل لمقاييس العقل. لأن الشريعة مبنية على التسليم قبل كل شيء والفلسفة تخضع كل شيء للبحث، لهذا يشير إلى ضرورة دراسة الشريعة بمعزل عن الفلسفة ويظهر توجهه هذا من مهاجمته لجماعة " إخوان الصفا" الذين أرادوا – في ظاهر الأمر- التوفيق بين الدين والفلسفة فعمل على كشف أهدافهم، وأخطائهم، وألمح أن لهم أهدافا سياسية وراء ذلك، وأنّهم يحاولون نشر مبادئ القرامطة الهدامة، تحت ستار الدين فيدلّل على ذلك بأن الشريعة مبنية على التسليم قبل كلّ شيء والفلسفة تخضع كلّ شيء للبحث فالشريعة يجب دراستها بمعزل عن الفلسفة، والفلسفة يجب الإستعانة بها، لهذا هاجمهم أبوحيّان، وحاول كشف أهدافهم.

أمّا النقطة الثانية فقد تمحورت في العمود الفكري التوحيدي حول علاقته بالفكر الإعتزالي فمن الباحثين من ألصقه بهذا التوجه كما يقرّ ابراهيم الكيلاني[77] عن

[77] د. ابراهيم الكيلاني – أبو حيّان التوحيدي ، ص 56 .

أبي حيّان بأنّه معتزلي جاحظي المسلك، قائل بالتعطيل* الذي اتصل بفكرة التوحيد وهو أصل هام من الأصول الخمسة عند المعتزلة.

- الأصول الخمسة في الفكر المعتزلي هي : التوحيد — العدل- الوعد و الوعيد المترلة بين المترلتين- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويذكر الكيلاني بأنّ للتوحيدي وخاصّة في كتابه " المقابسات" مقاطع عديدة تثبت قوله بالتعطيل(78) لكنّه يتغافل على ايراد مثل هذه المقاطع .

لكنّ من الثابت أنّ علم الكلام* حظي من أبي حيّان بكثير من الجهد والإهتمام، فمن ناحية دراسة علم الكلام والإحاطة بأصوله والعمق في تفاصيله وقضاياه وإجادته الإستعمال للأقيسة وطرائفه فهو يعد من كبار الدارسين. أمّا أنّه كان ضمن فرقة من الفرق أو صاحب مذهب كلامي أو أنّ من المعتزلة بالذات فقد ثبت العكس تماما.(فقد كان معتزليا في قضايا، وشيعيا في قضايا أخرى، وسنّيا في أغلبها، فلم يغلب مذهبا على آخر .)

---

* التعطيل : هو تجريد الذات الإلهية من صفات. و لهذة الفكرة أهمية كبرى في تاريخ المذاهب الكلامية ، نظرا لجرأة المعتزلة في تحليل فكرة التوحيد

(78) د. ابراهيم الكيلاني - أبو حيّان التوحيدي، ص57 .

* والسبب في تسميته بعلم الكلام يرجع إلى واحد من عدّة أسباب :

1- أنّ أكبر مسألة قام الخلاف بسببها هي كلام اللّه تعالى.

2- أنّه بقوّة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ماسواه.

3- أنّه يورث قدرة على الكلام في المسائل الشرعية كالمنطق في المسائل الفلسفية.

4- أنّه كثر فيه الكلام مع المخالفين كثرة لم تكن في غيره .

5- أنّ المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم علما من علومهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان.

فلم يعرف عن التوحيدي أنّه خاصم فرقة مثلما خاصم وهاجم المتكلمين والمعتزلة بنوع خاص .

وقد كان اهتمام المعتزلة بالبحث في صفات اللّه يفوق كل اهتمام في حين أنّه يعيب عليهم طريقتهم في التفكير والإستدلال، ويفضل الفلسفة عليها بظاهر قوله لأستاذ " أبي سليمان المنطقي" عن الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة. فيجيب بأنّ طريقة الفلاسفة أصّح وأقوم، وسجل هو هذه الإجابة، ولم يناقشه فيها، ولم يعقب عليها، " قال أبو سليمان ": طريقة المتكلمين مؤسسة على مقابلة اللفظ باللفظ، وموزانة الشيء بالشيء، إمّا بشهادة من العقل المدخولة وإنّما بغير شهادة منه البتة، والإعتماد على الجدل.

وما يسبق إلى الحسّ والوهم والتخيل.. وكل ذلك يتعلق بالمغالطة، والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق. واتمام القول الذي لامحصول فيه ولا مرجوع له...أمّا الفلسفة – أدام اللّه توفيقك- محدودة بحدود ستة، كلّها تدلك على أنّها بحث عن جميع ما في العالم ممّا ظهر للعين، وبطن للعقل، ومارکب بينهما، ومال إلى أحد طرفيها...من غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف يفتقر معه إلىجناية التقليد، مع إحكام الفعل الإختياري، وترتيب الفعل الطبيعي..."[79]

(79) أبو حيّان التوحيدي – المقابسات- ت. الأستاذ : حسن السندوبي، ص 223.

ويذهب مع قول " ابراهيم الكيلاني" كثير من الدارسين بحيث اعتبروه معتزلي، ولعلّ ما دفعهم إلى ذلك هو أنّ كتب التوحيدي لم تكن قد طبعت كلّها، فأقدم كتاب له ظهر، هو (المقابسات) الذي سجل فيه معظم أفكاره الفلسفية – نشر سنة 1929 ثمّ (الإمتاع والمؤانسة) سنة 1939، وقبل ذلك لم تكن له كتب مطبوعة ماعدا كتاب (الصداقة والصديق). لذلك لم يعرف الباحثون التوجه الحقيقي لفكر التوحيدي إلاّ من خلال ما كتبه عنه القدماء خاصّة "ياقوت الحموي" الذي اعتبره محقق الكلام، ومتكلم المحقيقين[80] لكن يظهر أنّ حكم ياقوت تزكية للتوحيدي، أكثر منه تحديدا لعلاقته بعلم الكلام، لأنّ آثار التوحيدي تشير بوضوح إلى أنّه لم يكن معتزليا، بل أكثر من ذلك فقد خاصم المتكلمين، ويظهر أنّ الأمر إلتبس عند بعض الدارسين الذين ضموه إلى فكر الإعتزال، لّما آثر عنه في كتاب (المقابسات) من قوله " أنا أعوذ باللّه من صناعة لا تحقق التوحيد، ولاتدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادة،" فلفظة التوحيد مصطلح اشتهر به المعتزلة، لكن هذا لايكفي وحده لضم التوحيدي للفكر الإعتزالي، لأنّ كلمة التوحيد هي الجوهر الذي يقوم عليه الدين الإسلامي.

فهو لم يرحب صدرا بالمتكلمين وعلم الكلام، لاتصاله بأهل الحديث والتصوّف وميله إلى البساطة التّي رأى أنّها تبلغ بصاحبها منزلة الإطمئنان .

ثمّ إلى جانب علاقته بعد ذلك بالفلسفة التّي هي في رأيه كمال بشري، أمّا الدين فهو كمال إلهي. والكمال الإلهي، غني عن الكمال البشري.

---

[80] ياقوت الحموي- معجم الأدباء ج 15 - ص5.

والواقع أنّ التوحيدي أديب متفلسف تغلب عليه صفة الأديب. أمّا الفلسفة التّي نراها في كتبه فهي جمع لأراء بعض معاصريه من فلاسفة ومناطقة، لأنّ كتبه خاصّة كتاب (المقابسات) ذو الطابع الفلسفي لم يحتوي على أبحاث منظمة ولا أراء فلسفية مستقلة إنّما نجد خطوات فلسفية وأحاديث تدور في حلقات الدروس أو مجلس سمر حول مشكلة من مشاكل الفكر والحياة .(81)

(81)د. حسين صادق – فلسفة الجمال ومسائل الفن عند التوحيدي– ص 71.

الفصل الثاني

دراسة نقدية لكتاب الإشارات الإلهية

أ. التعريف بالأثر.

1. بناء الكتاب.

2. الهيكل العام للكتاب.

3. الإشارات في الأدب الصوفي.

ب. الإنسان في فكر أبي حيّان.

*. حضور الخاصة.

*. حضور العامة.

الفصل الثاني:

دراسة نقدية لكتاب الإشارات الإلهية:

أ. التعريف بالأثر:

ينتمي كتاب الإشارات الإلهية إلى المرحلة الأخيرة من حياة أبي حيان التوحيدي إذ يقول:

"أنا نطقت بهده الألغاز بعد سبعين سنة وقد تحطمت قناتي وتكمشت شواتي وتفلّلت صفاتي."[1]

وقد أطلق عليه أبو حيّان التوحيدي إسم (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) [2]

وقد تمّ تحقيق الكتاب مرتين:

المرة الأولى: وكان ذلك على يد الدكتور "عبد الرحمن بدوي "سنة 1950 وقد قام بتحقيق المخطوط الموجود بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

المرة الثانية: وكان على يد الدكتورة "وداد القاضي" سنة 1973 . وقد إعتمدت في تحقيق الكتاب على مخطوط الجزء الأول المحفوظ بالمكتبة الظاهرية وملخص لمخطوط من الإشارات الإلهيةالمحفوظ بمكتبة برلين بألمانيا[3]

---

(1) التوحيدي – الإشارات الإلهية – تحقيق: . وداد القاضي، دار الثقافة موفر للنشر، الجزائر1989: ص8

(2) المصدر نفسه– ص8.

(3) مقدمة الإشارات الإلهية – د. وداد القاضي، ص23.

لذلك نجد أن وداد القاضي قد أضافت إلى ما حققه عبد الرحمن بدوي عشر رسائل وقصيدة لأبي العتاهية في الزهد.

أما حجمه الحقيقي فألف ورقة، وهذا بحسب التوحيدي نفسه " ترنح في هدا الفضاء، الذي انخرق لك من هذه الوريقات الّتي هي ألف ورقة متترها"[4]

1. بناء الكتاب:

يقع كتاب الإشارات الإلهية في جزأين ،حيث أشار إلى ذلك "ياقوت الحموي "في كتابه (معجم الأدباء)[5] دون أن يذكر أسباب وظروف تأليفه ،لذلك اختلفت أراء النقاد والدارسين للكتاب حول أسباب تأليفه ، لأن الكتاب نفسه لا يقدم يقينا لذلك ، خلافا لما قام به في كتبه الأخرى ، فعندما أقدم على حرق كتبه مثلا فسر ذلك " بأنه كان قد جمع أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجـــاه عندهم" [6] لكنّه حرم ذلك كله فأحرقها، بينما يصرح في كتابه (محاضرات العلماء) أنّه كتبه للوزير أبي القاسم الدلجي، كما يذكر في مقدمة كتابه (الإمتاع والمؤانسة) أن تأليفه لهذا الكتاب إنما كان إستجابة لرغبة أبداها أبو الوفاء المهندس (توفي سنة 388) وأنّه بعد أن يتم الكتاب سيهديه إلى أبي الوفاء. كما يزعم حينما كتب " أخلاق الوزيرين" إنّما كان إستجابة لشخص دفعه إلى ذلك:

---

[4] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت1982: ص 172.

[5] ياقوت الحموي- معجم الأدباء ج15- ت. د. فريد الرفاعي، دار المأمون، مصر1933: ص 7.

[6] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص18.

" لما بعثت إليّ من كتاب بعد كتاب تطالبني في جميعه بنسخ أشياء من حديث ابن عباد وابن العميد وغيرهما ممن أدركت في عصري من هؤلاء ..."[7]

أما في كتابه (البصائر والدخائر) فيحدثنا أنه يكتبه دون أن يجد في أبناء عصره رئيسا يرغب في المكارم ويعينه على إتمام الكتاب " رغبة في الذكر وتوخيا للثواب"[8]

إلا أنّ استنطاق الكتاب نفسه قد يذهب بنا إلى الوقوف على سببين ظاهريين:

الأوّل منهما: يتوقف عند محاولة التوحيدي للرد على مجموعة من المسائل يجهل سائلها كقوله:" وجواب مثلك على مسائلك إنما يكون بصدر لا حرج فيه ولسان لا لكنة به..!"[9]

أما السبب الثاني: فيظهر فيه عامل التكسب ،فالكتاب موجه إلى شخص أو أشخاص لنيل الحضوة عنده أو عندهم " أعطني أجرتي على سخيي، أشكرني على سهري لك، أمن الفتوة أن تراني أتعب فلا ترحمني، أمن المروءة أن تجدني مكدودا على سعادتك فلا تساعدني"[10]

إلا أن آليات النقد المعاصر كالتأويلية ترفض الطرح الثاني ،لأن الدعاء الطلبي عن طريق النداء في الإشارات مطلب طبيعي لتحقيق الفعل الإبلاغي - فالإشارات نصوص عرفانية يحاول التوحيدي أن ينظر إلى علاقة الإنسان بالله في ضوء مشاهدته ووصوله، لأن كلام الإنسان إشراكا للمخاطب أخر معه، والمحاور كما يقول:

---

(7) التوحيدي- الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي، ص 15.

(8) المصدر نفسه، ص16.

(9) المصدر نفسه- ص18.

(10) المصدر نفسه- ص19

طه عبد الرحمن* :" ينشق إلى ذات عارضة تثبت منطوق القول وإلى أخرى معترضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف"[11]

لذلك يسقط سبب التكسب لأن التوحيدي وفي كثير من المواقع داخل الكتاب وكأنه يحدد شروط السماع " فالسماع وبال على السامع متى لم يؤكّده بما لم يشهد الوجد به..."[12]

فيلحّ على ضرورة أن يحدث فعل الإقبال بعد النداء ليتمكن المخاطب من السماع " اسمع أيّها الجليس المؤانس والصاحب المساعد ، حتى أصف لك تصاريف حالي..."[13]

ففي هذا المقام يترنح التوحيدي بعيدا عن التكسب ويرمي بأنفاسه في تلاطم أمواج المناجاة الصوفية الذي يعكس معرفة الرجل بالأسلوب الذي يمنحه درجة العارف بالله...

2. الهيكل العام:

تضمّ مدوّنة " الإشارات الإلهية "[14] لأبي حيّان التوحيدي أربعا وستّين رسالة [15] يمتدّ القسم الأوّل من الصفحة الأولى إلى الصفحة السادسة والتسعين بعد المائة الثالثة. امّا الملحق فيبتدئ من الصفحة الموالية إلى الصفحة الثامنة والستّين بعد المائة الرابعة.

---

* باحث في فلسفة علم الكلام والتداولية، وهو واضع هذا المصطلح سنة 1970 وله عدّة كتب في هذا المجال بالعربية والفرنسية.

(11) طه عبد الرحمن- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام- المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الرباط1987 : ص44.

(12) التوحيدي - الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي، ص 10.

(13) المصدر نفسه- ص 34.

(14) الإشارات الإلهية : ت. وداد القاضي ط. دار الثقافة بيروت، لبنان 1982.

(15) تتوزّع على قسمين: الجزء 1 ويضمّ 54 رسالة وملحق (1)وبه 10 رسائل وملحق وهو عبارة عن قصيد لأبي العتاهية في ذمّ الدنيا.

وهذه الرسائل متفاوتة في حجمها أي عدد صفحاتها ومنطقة في بنائها الداخلي.

يترواح عدد صفحات الرسالة الواحدة بين صفحة ونصف ليبلغ أحيانا ستة عشر صفحة.

ولانجد في المدوّنة مايفسّر هذا التفاوت في عدد الصفحات عدا ملاحظة ساقتها وداد القاضي[16] أوضحت فيها السبب في طول رسالة بدت غير متجانسة مع الرسائل الأخرى.

وإذا ما عدنا فجمعنا عدد صفحات الرسائل وقسمنا المجموع العام على العدد الجملي أي (64 رسالة) وجدنا أنّ معدل الصفحات في كلّ رسالة يساوي 7،13 صفحة .

ويمكن أن نمثّل لذلك بالمعادلة الآتية :

$$\text{معدل الصفحات} = \frac{456,5 \text{ ص}}{64 \text{ رسالة}} = 7,13 \text{ ص}$$

ويستحسن أن نشير في هذا السياق إلى أن نصف الصفحة إنّما هو مسألة تقريبية، فقد اعتبرنا الحيّز من السطور الممتد بين 7و9 يساوي نصف صفحة .

ويلاحظ دارس هذه الرسائل أنّها منفصلة عن بعضها فصلا تامّا لأنّها كتبت فيما بيدو في فترات متباعدة واختلفت في موضوعاتها ونفسها العام.

---

[16] الإشارات الإلهية ص 387 الهامش رقم 3.

جدول 1: الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في كتاب الإشارات الإلهية

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلها	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
1	9	مناجاة/خطاب/مناجاة خطاب/مناجاة	7،5	1،5
2	7	خطاب/مناجاة	6،5	0،5
3	8	خطاب/مناجاة/خطاب /مناجاة	6،5	1،5
4	7	خطاب/مناجاة	6	1
5	7	خطاب/مناجاة/خطاب/ مناجاة	5	2
6	8	قرآن /خطاب/ مناجاة /خطاب/مناجاة	5،6	1،5
7	3،5	خطاب	3،5	0
8	7،5	خطاب/مناجـــاة	06	1،5
9	7	مناجاة /خطاب /مناجاة	06	1

لاشّك أنّ تضمين الآخر في الخطاب، هو المعطى الأساسي الذي يتطلّبه كلّ حديث، بل إنّ المتحدث بمجرد الإعلان عن نفسه متكلّما، يكون قد وضع شخصا آخر أمامه. لذلك جاءت المناجاة كشكل من أشكال الخطاب الدعائي.

جدول2: الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في الكتاب

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلهـــا	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
10	7،5	مناجاة/خطاب/مناجاة	6،5	
11	7	خطاب/مناجاة/ خطاب مناجاة/خطاب/مناجاة	4,5	2,5
12	7	خطاب/مناجاة/ خطاب مناجاة	6,5	0,5
13	7	تأمل/خطاب/مناجاة خطاب/مناجاة	6,5	0,5
14	7،5	حوار باطني/خطاب مناجاة/استفهام	6,5	1
15	7	مناجاة/خطاب/مناجاة خطاب/مناجاة	5,5	1,5
16	7	خطاب فردي/خطاب/مناجاة	6,5	0,5
17	8	مناجاة/خطاب/مناجاة خطاب/مناجاة /خطاب	6,5	1,5
18	7	حمدلة/خطاب/ مناجاة خطاب/ مناجاة	6	1

نلاحظ استمرار المناجاة والّتي نعتها القدامى بـــ (حديث النّفس) فعبّرت عن معاني دينية وأخلاقية .

جدول 3 : الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في كتاب الإشارات

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلها	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
19	8	خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	7	1
20	1	خطـــاب/مناجاة	1	سطران
21	7	خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	5	2
22	7	خطاب/مناجاة/خطاب/ مناجاة/خطاب/مناجاة	6	1
23	7	مناجاة/خطاب/مناجاة	6،5	0،5
24	8	مناجاة/خطاب	8	9أسطر
25	8	مناجاة/خطاب/مناجاة (شعر)	7،5	0،5
26		مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	6،5	1،5
27	7	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	6	1

إنّ خروج التوحيدي، عن التعليمية الجامدة واضح في الجدول، بحيث تتروح الرسالة بين المناجاة الواحدة والخطاب الواحد فتكتسب الرسالة حرارة واندفاعا ملموسا.

جدول 4 : الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في كتاب الإشارات

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلها	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
28	5	خطاب	5	0
29	1،5	مناجاة/خطاب	1	0،5
30	7،5	مناجاة/خطاب	7	0،5
31	8	خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	6	2
32	7	مناجاة/خطاب	6،5	0،5
33	7	بسملة/مناجاة/خطاب	6	1
34	8	خطاب/مناجاة	8	3 سطور
35	10	مناجاة/خطاب/مناجاة خطاب/مناجاة	8،5	1،5
36	8	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	7	1

إنّ اختفاء الخطاب وترك المكان للمناجاة، يدعّم المسار التوجيهي التعويضي للخطاب.

جدول 5: الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في كتاب الإشارات

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلها	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
37	7	خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	5،5	1،5
38	7	مناجاة/خطاب/مناجاة	6،5	0،5
39	8	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	7،5	0،5
40	5،8	مناجاة/خطاب/مناجاة/	6،5	2
41		مناجاة/خطاب/مناجاةخطاب	7	1
42	8	حوار باطني/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	7	1
43	7	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب /مناجاة/خطاب/مناجاة	5	2
44	5،7	مناجـــاة/خطاب	7	0،5
45	8	حكم/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/	6	2

نلاحظ إخفاق التواصل عن طريق الخطاب المباشر، بل حتّى المناجاة تسدّ الطريق أمامها فيستبدلها بذلك الحوار الباطني، ربّما ليجد فيه متنافسا لنفسيته الّتي يشوبها القلق.

جدول 6 : الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في كتاب الإشارات

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلهـــــا	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
46	7	خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	6	1
47	8	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	7	1
48	1،5	خطاب/مناجاة	0،5	1
49	7	حواراباطني /خطاب/مناجاة	7	سطران
50	8،5	حكمة/خطاب/مناجاة	7،5	1
51	8،5	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة /خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة	6،5	2
52	7،5	خطاب/مناجاة/حوار ب/خطاب/مناجاة	7	0،5
53	8	بسملة/مناجاة/خطاب/مناجاة	6،5	1،5
54	16	حوار باطني/خطاب/حوار باطني/خطاب/قرآن	16	0،5

إنّ استمرار النفس بتزاحم لغة الخطاب والمناجاة، لم يكن ممكنا، لذلك لجأ التوحيدي إلى الإستراحة القهرية فتظهر الحكمة تارة، والحديث النبوي الشريف تارة أخرى، وبزوغ الآيات القرآنية بين السطور.

جدول 7 : الرسائل مرتّبة بحسب ورودها في كتاب الإشارات

رقم الرسالة	عدد صفحاتها	هيكلها	كثافة الخطاب ص	كثافة المناجاة ص
الملحق 55-1	5،5	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	5	0،5
56-2	5،5	حوار باطني/خطاب/مناجاة/ خطاب/مناجاة	4،5	1
57-3	7،5	شعر/خطاب/مناجاة/خطاب /مناجاة/خطاب/مناجاة	6	1،5
58-4	7	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب /مناجاة/خطاب/مناجاة	05	2،5
59-5	8،5	بسملة/خطاب/مناجاة	08	0،5
60-6	6	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/ مناجاة/خطاب/مناجاة	4،5	1،5
61-7	5	بسملة/خطاب/حوار ب/خطاب/مناجاة	4،5	0،5
62-8	6	مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب/مناجاة/خطاب	5	01
63-9	7	بسملة/خطاب/مناجاة/خطاب	6،5	05
64-10	6	خطاب/مناجاة/خطاب	5	1
ملحق	قصيد	لأبي العتاهية في ذكر الموت.		

لم تستكن نفسية التوحيدي إلاّ بعد اضطراب جارف، بين ثنائية الخطاب والمناجاة. فأراد أن يسقط حالته النفسية على حالة مشابهة فلم يجد أحسن من أبيات لأبي العتاهية، في ذمّ الدنيا والزهد فيها. وهذا ماعرف بالإفراغ النفسي.يقول أبو العتاهية:

حسمت المنى، يا موت، حسما مبرّحا وعلّمت، يا موت، البكاء البواكيا

ومزّقتنا، يا موت، كلّ ممزّق وعرّفتنا، يا موت، منك الدّواهيا

أفي كلّ يوم نحن نلقى جنازة وفي كلّ يوم منك نسمع ناديا

وفي كلّ يوم منك نرثي لمعول وفي كلّ يوم نحن نسعد باليّا؟؟

أبنية الرسائل:

يتداخل في الإشارات الإلهية نصّان:

1- النّص الأوّل: يتوجّه فيه الكاتب بالخطاب إلى اللّه أطلقنا عليه-اصطلاحا-لفظة "مناجاة" بحسب تعبير التوحيدي[17] (مناجاة الطامع المنتظر، ومناجاة اليائس الهارب من واقعه إلى واقع آخر.)

2- النّص الثاني:مقصد الخطاب فيه انسان يتنوّع ويتغيّر من رسالة إلى اخرى أو داخل الرسالة الواحدة، فهو تارة مريد[18] يسعى إلى المعرفة ويتقبّل النصح والإرشاد، وهو قطب كبير أو جماعة من المتصوّفة[19] يشتاق إليهم التوحيدي فيشكو إليهم حاله أو يطلب منهم العون .(تعبير عن وضع سائد يرجى تغييره.)

وأطلقنا على هذا النّص مصطلح "خطاب".

---

(17) التوحيدي- الإشارات الإلهية- ص210 .

(18) المصدر نفسه - المقدمة- ص14.

(19) المصدر نفسه - الرسالة4 - ص25.

وكثيرا ما يعمد التوحيدي إلى نوع من المراوحة بين النصين فيتداخلان الواحد في الثاني. فتبدأ الرسالة بالمناجاة أحيانا، وبالخطاب أحيانا أخرى.(الحالة النفسية هي الّتي تحدّد ذلك .)

إلاّ أنّ التوحيدي يلتزم بأن ينشئ رسائله إنشاء يستجيب إلى ترتيب معيّن يكون فيه البدء بالدعاء (المناجاة) لتنتهي الرسالة بما بدئت به وفي ذلك يقول التوحيدي "نفتتح كلامنا بذكرك(وهو يخاطب اللّه) ودعائك استعطافا لك ليكون نصيبا منك بحسب تفضلك لا بحسب استحقاقنا ونختتم أيضا كلامنا بما بدأنا به رغبة في رحمتك لنا فتجاوز عنّا وارفق بنا "[20].

ومن البدء يمكن أن نعتبر أنّ الرسائل تنقسم بحسب كلّ الجداول إلى خمسة نماذج:

النموذج الأوّل:

ويتكوّن من عناصر رئيسية ثلاثة: الخطاب وهو العنصر الأوّل يتوسّط عنصرين آخرين يتمثّلان في مناجاة أولى تتصدر الرسالة ومناجاة ثانية تختمها.

وفي هذا الضرب من الرسائل تكون المناجاة عنصر استقطاب يشدّ الكلام في طرفيه، إلاّ أنّ هذا النموذج محدود العدد في كتاب (الإشارات الإلهية) فهو لا يتجاوز تسعة عشر رسالة تقع تحت الأرقام:1-9-10-15-17-23-25-27-35-38- 40-43-51-53-58- 59- 60-61.

وإلى جانب هذا الشكل النموذجي ارتأينا- تجاوّزا- أن نضيف إليه بعض الرسائل الّتي وإن تبدأ بالمناجاة فهي قد بدئت ب"ذكر اللّه"[21] أو بشكل مختلف كالتأمّل أو البسملة أو الحمدلة(الجدول رقم 2).

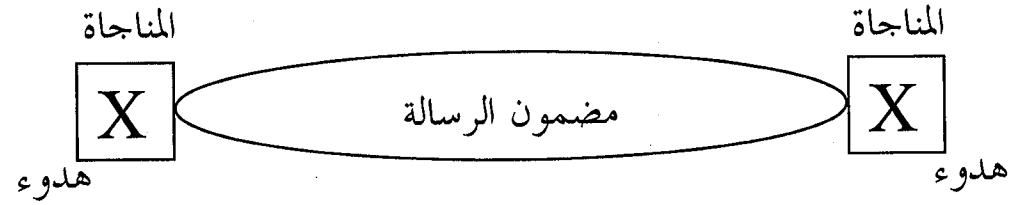
وهذه الرسالة- مرتّبة - هي رقم 6-18-53-61.

---

[20] التوحيدي- الإشارات الإلهية - الفقرة2- ص180.

[21] التوحيدي-الإشارات الإلهية- ص180.

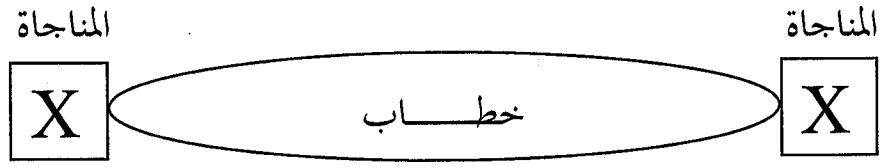
وهذا النموذج من الرسائل سيكون مقياسنا في الحكم على مدى وفاء أبي حيّان التوحيدي بما التزم به نفسه. و سيكون للباحث بمثابة المقياس الذي عليه تقاس بقية الرسائل الأخرى. تخضع الرسائل – على الأقلّ نظريّا- لشكل محدّد. أراده التوحيدي نموذجا معيّنا، يمكن لنا أن نرسمه في الشكل التالي:



إن الحركة الهادئة المطمئنّة، يبدو الكاتب خلالها ضعيفا أمام الله، فيتوجّه إليه بالخطاب قائلا" اللّهم لرفق بنا رفقا يحفظنا واطلع علينا اطلاعا يأخذنا عنّا واهدنا إلينا وارحمنا منّا"[22]. ثمّ سرعان ما تنتقل الرسالة من هذه الحركة الهادئة إلاّ حركة ثانية أشدّ قوّة وصلابة فيشتدّ زخمها وتتتزاحم فيها الأبنية اللّغوية وتتمازج لتكوّن حركة صاخبة.

(الهدوء في الأوّل يمثّل الإحتماء بقوّة غيبية عظيمة، والثاني يمثّل اللّجوء إلى جهة متوازية قصد المواجهة.)

مرجعنا للمقارنة ويمكن رسمه في الشكل التالي:

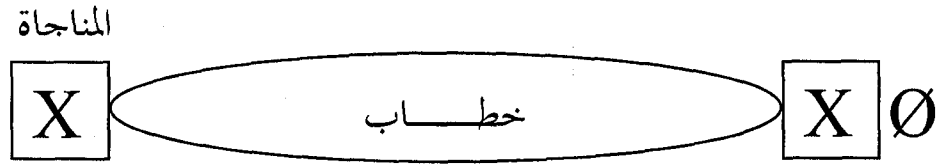


[22] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ص169.

وإذا كان التوحيدي قد التزم بهذا الشكل النموذجي وانتهجه نظاما فإنّه قد خرقه في بقية الرسائل ممّا ولّد نماذج أخرى.

النموذج الثاني:

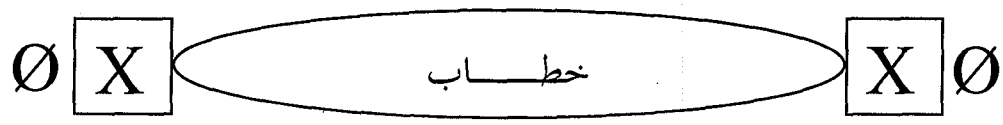
في هذ النموذج من الرسائل يسقط الكاتب أحد طرفي الاستقطاب (المناجاة)في بداية الرسالة مستهلاّ كلامه مباشرة إمّا بمخاطبة الإنسان أو افتتاحه بمجموعة من الحكم والتأملات[23] ويمكن تجسيم هذا النموذج في الشكل الآتي:



والرسائل الّتي تجسّم هذ النموذج هي بالترتيب الحاملة للأرقام 2-3-4-5-8-11-12-14-16-19-20-21-22-31-34-42-46-48-49-50-52-56-57 وعددها 24 رسالة.

النموذج الثالث:

ويتسم هذا النموذج بشكل خاص بحذف المناجاة في بداية الكلام ونهايته، وحذف المناجاة في بداية الرسالة ونهايتها لا يعني- بالضرورة- الغاء المناجاة داخل الخطاب الموجّه إلى الإنسان .فيكون الشكل المجسّم لهذا النموذج كمايلي:



(23) التوحيدي- الإشارات الإلهية - رسالة رقم 14 ص95 ورسالة رقم 16 ص 109.

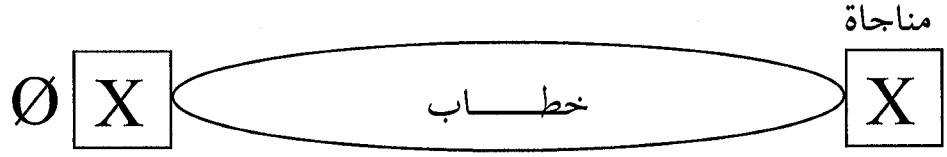
وبعبارة أوجز لا يلتزم التوحيدي بما التزمه من ضرورة بداية رسالته" بذكر اللّه" على حدّ تعبيره.

والرسائل الّتي تنتمي إلى هذا النموذج هي الّتي تحمل الأرقام:37-45-63.

النموذج الرابع:

وتبدأ فيه الرسالة بالمناجاة لتنغلق فجأة دون مناجاة وهي الرسائل المرقمة بالأرقام الآتية:17-24-26-29-30-33-36-37-39-41-44-155-62و63 [24]

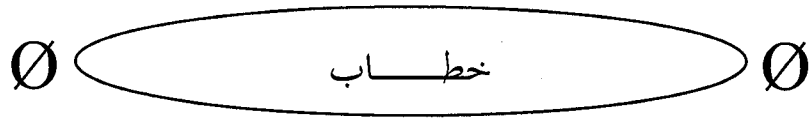
شكلها يرسم كالتالي:



النموذج الخامس:

ويمثّل هذا النموذج مبدأ الخروج المطلق عن القاعدة الّتي التزمه التوحيدي إذ تخلو بعض رسائله خلوّا تامّا من المناجاة سواء في البداية أو النهاية أو في ثنايا الخطاب.

ويمكن رسم هذا النموذج في الشكل الآتي:



[24] نلاحظ أنّ النماذج الأربعة الأولى لا تخلو مطلقا من المناجاة فإن حذفت من بداية الرسالة أو في آخرها فقد تتخللها مناجاة داخل الخطاب.

حيث ينحصر موضوعها في مخاطبة الإنسان وتخلو كلّيّا من المناجاة فالتجأنا إلى الإشارة إلى هذا الفراغ بـــ:Ø الرسائل الّتي تندرج ضمن هذا النموذج هي رقم:
7-23- 54
وتضاف إلى هذ النموذج مجموعة من الرسائل الأخرى لا تتجاوز فيها مناجاة اللّه الحيّز الضيّق فلا تبلغ إلاّ بعض السطور وهذه الرسائل هي رقم:

- 20 (سطران)
- 24 (3 أسطر)
- 34 (3 أسطر)
- 49 (سطران)

النصوص المدرجة (المدمجة):

لقد عمد التوحيدي في كتابه إلى إدماج نصوص متنوّعة المصادر والدّلالات فدخلت النسيج العام للرسائل، لذلك أدرجناها ضمن الهيكل العام، بالرغم من أنّ البلاغيين يدرسونها في إطار علم البديع فإنّنا ستتناولها بالدرس في إطار الهيكل العام للرسائل، لأنّها صارت في تصوّرنا جزءا من النّص القابل" le texte récepteur" تبنّاها الكاتب وعدّت معبّرة عن مواقفه وهي تنقسم إلى قسمين:

قسم نثري: ويضمّ القرآن والحديث والأمثال وشيئا من النصوص المقدّسة القديمة (كالإنجيل مثلا)[25].

فالنصوص النثرية تخترق النّص الأصلي، فتنبئ القارئ بسعة اطلاع التوحيدي و قدرته على الحفظ. و قد تتراوح من الآية الواحدة لكي لا تتجاوز الآيتين على أقصى تقدير .

---

[25] التوحيدي- الإشارات الإلهية- ص175 الهامش رقم 4.

أما إذا كان الأمر متعلّق بحديث شريف أو مثل عربي فإن التوحيدي، يجنح إلى الإشارة دون إثبات المثل أو الحديث برمّته.

وتمثّل هذه النصوص آلية نفسية يركن إليها التوحيدي، فهي الجذور والمعنى والأصول والألام الّتي يستلهمها ويجد عبرها معوّضا عن عزلته وإحساسه بالقطيعة مع محيطه أو يتّخذها وسيلة لتأكيد آرائه وأفكاره.

قسم شعري: تمثّل النصوص الشعريّة نسبة كبيرة في الكتاب تتجاوز النصوص النثريّة المدرجة وهي في أغلبها ذات طابع زهدي تأملي.

وأغلب هذه النصوص "لأبي العتاهية" ربّما لما بينها من وشائج قربى في الأوضاع والرؤى. فأبو العتاهية مرّ بمرحلة مجون توّجها بالزّهد، وأبو حيّان التوحيدي أحبّ الحياة وتعلّق بها لكنّه فشل، فانقطع إلى الزهد.

فكلاهما فشل فعوّض هذا الفشل بالرجوع إلى الزهد. ولهذا السبب نجد الإشارات الإلهية تتوّج بقصيد لأبي العتاهية نفسه في ذمّ الدنيا والتنبيه إلى مخاطرها، حتّى لكأنّ التوحيدي يبحث نفسيا عمّن يقاسمه وحدته ويشعره بأنّه ليس المحروم الوحيد.

وهكذا تتساوق القصيدة ضمن الإطار العامّ للرسائل فتكاد في اعتقادنا تشكل الرسالة رقم65.

إلاّ أنّ بعض النصوص الشعريّة تبدو كالنشاز في النّص. فالكاتب في التصوّف لابّد أن تكون كلّ مكوّناته متسقة مع سياقه العام، فمن الغرابة أن نجد التوحيدي، يستشهد أحيانا، بما لا يشهد له، فيدمج شعرا غزليّا[26] يبدو- وقد سرد بعض المناجاة- شديد التكلّف منفصلا تمام الإنفصال عن جوّ الرسالة العام.

(26) التوحيدي-الإشارات الإلهية –رقم 25 ص 176.

قراءة في بنية الرسائل :

يمتد الخطاب الموجّه إلى الإنسان بشكل كثيف ويسيطر سيطرة تامة على الرسالة.

هذا الخطاب في كل رسالة يساوي 7،13 صفحة لا تمثل فيه المناجاة إلاّ نسبة ضئيلة أي بمعدل1،03 صفحة لكل رسالة تمثل المناجاة 1/7 الرسالة .

فغاية الرسائل في الإشارات الإلهية تتحدد كميّا هدفها الرئيسي إنّما هو الإنسان وما الله إلاّ وسيلة وأداة للإقناع.

أفلا تصبح المناجاة، وهي على هذا النحو، موضوعيا عرضيّا؟

إنّ الرسائل، بحسب الخط البياني الذي اعتمدنا فيه أساسا منهجية الإحصاء، تعكس اهتماما بالإنسان كبيرا، من التوحيدي عن إدارة ظهره لقضايا الإنسان.

وبناءا على هذا، فإنّ " الإشارات الإلهية" تتحوّل إلى ومضات وايحاءات هدفها انقاذ الإنسان لتأسيس صورة جديدة لصورة بديلة تحتل قيما بديلة عن القيم المتدهورة أو هو يرسم قيما منشودة بديلا عن قيم موجودة.

يتّضح – انطلاقا من هذا التصوّر– إنّ التوحيدي في هذا الكتاب المتأخّر نسبيّا، لم يتخلّ عن اهتمامه بمجتمعه الذي يمثّل الإنسان عموده الفقري.

إنّ استنطاق الرسائل يبيّن أنّ هيكلها لم يأت على سبيل الصدفة المحض، إنّما يرضخ إلى دوافع وأسباب يمكن أن نصنّفها ونفرّعها إلى فرعين رئيسيين:

1) أسباب نفسيّة:

وفي رأس هذه الأسباب تتصدر محنة التوحيدي في عجزه عن الهروب الكلّي من الإنسان. فهو مازال رغم فشله ملتصقا بالإنسان معبّرا عن مشاكله.

وليس هذا الإهتمام بالإنسان – في اعتقادنا – إلاّ دليلا على التعلّق بالحياة والإيمان بضرورة المساهمة دوما في إصلاحها مادام الأديب أديبا والأدب أدبا.

ولعلّ هذا الإيمان بالإنسان وإمكانية اصلاحه لا يمكن أن يتجسم عمليا إلاّ في " امتلاك النفوس وصولا إلى امتلاك الأبدان"[27] وذلك بنشر أدب صوفي مقابل-الإصلاح- وتناقضات المجتمع الصارخة سياسيا و إجتماعيا وفكريّا وعقائديّا.

2) أسباب فنّية:

لقد وقفنا عمليا على تفاوت بين طبيعتي الخطاب في الرسالة (المناجاة- مخاطبة الإنسان). ولعلّ التسامح في إهمال المناجاة في بداية الرسائل يعود في اعتقادنا إلى:

- بيعة المخاطب الذي وجهت إليه الرسالة. فالرسائل (2-3-4-6-11-23-63) موجهة إما إلى:

* قطب صوفي يمثل المعلّم والمرشد بالنسبة للتوحيدي.

* مجموعة من الصوفية (مثل الرسالة رقم 4) .

ولعلّ السبب في إهمال المناجاة عند توجيه الكلام إلى هذا أو أولئك يعود إلى اعتقاد التوحيدي أنّها ثانوية أو لم تكن لها أهمية فالتواصل قائم بين مثقفين ليسوا في

---

[27] محمد عابد الجابري- نقد العقل العربي ج1 – المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، 1991: ص 232.

حاجة إلى حافز ديني يلهمهم ويدفعهم أو يتميز فيهم الإحساس بجلال الخالق تمهيدا للتلقين والتوجيه مثلما هو الحال عندما يكون الخطاب موجها إلى مريد صغير في أولى خطوات التصوّف كم هو في في حاجة إلى مناجاة تذكره بضعفه أمام الله.

وفعلا يتولّد لدينا الإعتقاد بأنّ التوحيدي يعمد إلى الحذف والزيادة عن وعي، و هذا ما وجدناه من تشابه كلّي بين رسالتين (رقم7 موجّهة إلى قطب صوفي أما الثانية رقم 25 موجّهة إلى مريد).

إذ تبدأ الأولى مباشرة بمخاطبة الإنسان في حين تستهلّ الثانية بالمناجاة مما يدلّ على أنّ الكاتب يغيّر الشكل أي بنية للرسالة بحسب المخاطب.

- تبدو المناجاة في آخر المطاف عنصرا تقنيّا ثانويـــا يحضر ويغيب بينما يثبت الخطاب في مكانه.

فالمناجاة تصبح آنذاك:

1- مجرّد شكل يلعب دور التطريز الداخلي مثل أثر الأصوات المتداخلة في الموسيقى، ممّا يضفي على الرسالة رونقا وجمالا وموسيقى داخلية.

2- عنصرا مهدئا يحقّق للتوحيدي – إذا كان الخطاب متواترا- فتكون المناجاة بمثابة الإنغلاق الهادئ فهو يقول "اللّهم اصرف عنّا الشيطان وتغويله، والباطل وتعليله"[28] ويقول في موطن آخر "اللّهم لا تؤاخدني بإقبالي على خلقك وبمسئلتي إيّاهم على ما هو عتيد عندك"[29].

---

[28] الإشارات الإلهية-ت: د. وداد القاضي، ص 72.

[29] المصدر نفسه، ص 77.

إنّ بناء الرسائل يفصح عن شخصية التوحيدي الممزقة. و بين الرغبة في البعد عن الدنيا بالزهد والتصوّف والرغبة الملحّة في أن يستفزّ الإنسان ويثير فيه التساؤل ويدفعه إلى إصلاح نفسه ومحيطه الإجتماعي .

وانطلاقا من هذا التصوّر تندرج الإشارات الإلهية ضمن الأدب المستفزّ، أدب يشكك من أجل إعادة البناء، أدب يطرح المسألة ، ويحيي في القارئ قضية.

و تتنوع بدايات وخواتم الرسائل، دون الإحساس بالرتابة والملل لدى القارئ، فكأنّ التوحيدي يتخذّ من اثبات المناجاة وحذفها طريقة تشدّ القارئ وتحفزه على متابعة القراءة.

فتبدو المناجاة في آخر المطاف عنصرا تقنيا ثانويا يحضر ويغيب، و يبقى الخطاب ثابتا و أساسيا في الرسالة بحيث تصبح المناجاة:

1- مجرّد شكل يلعب دور التطريز الداخلي، يفعل فعل الأصوات المتداخلة في الموسيقى ممّا يضفي على الرسالة رونقا وجمالا وموسيقى داخلية .

2- عنصرا مهدئا يحقق للتوحيدي- إذا كان الخطاب متواترا- منفذا أو ملاذا فتكون المناجاة حينئذ بمثابة الإنغلاق الهادئ فيذوب عبرها في اللّه بعد حالة من السخط قصوى، فيرتاح ويتنفّس قائلا " اللهمّ اصرف عنّا الشيطان وتغويله والباطل وتعليله"[30]

فبناء الرسائل يفصح عن شخصية التوحيدي الممزّقة بين الرغبة في الإبتعاد عن الدنيا بالتصوّف، وبين الرغبة الملحّة في استفزاز الإنسان حتى يثير فيه الحيرة لدفعه إلى اصلاح نفسه منطلقا لصلاح المحيط الإجتماعي .

---

[30] الإشارات الإلهية: تحقيق:د. وداد القاضي، ص 47-50

وبناء على هذا فإنّ الإشارات الإلهية تتنزّل ضمن الأدب المستفزّ أو المريد ، أدب يشكّك من أجل إعادة البناء، يطرح القضية ويحي في القارئ ضرورة البحث عن حلّ لها

3. الإشارات في الأدب الصوفي:

كان أبو حيان ذا موقف واضح من تراث الصوفية الأدبي حتى عصره ، إذ نراه يدافع عنه بقوله:" لو جمع كلام أئمتهم وأعلامهم لزاد على عشرة ألاف ورقة ممن نقف عليه في هذه البقاع المتقاربة، سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم ولا يبلغنا خبرهم..منهم الجنيد بن محمد الصوفي البغدادي، والحارث بن أسد المحاسبي، ورويم وأبو سعيد الخراز وأبو يزيد البسطامي والفتح الموصلي..."[31]

لذلك نجد أن التوحيدي قد تأثر ببعض أعلام الصوفية، خاصّة من ناحية المنزلة الأدبية للمناجاة والأدعية والخطابات الصوفية. فأسلوب التولد في العبارة[32] قد نجد جذوره عند "الحارث المحاسبي" (ت243) في قوله" أصل الطاعة الورع، وأصل الورع التقوى، وأصل التقوى محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد...وأصل الوعد والوعيد عظم الجزاء، وأصل ذلك الفكرة والعبرة..." [33](فهل ينطبق ذلك مع ماذهب إليه المعتزلة والأشاعرة، لأنّ الأمر يتعلّق بمسألة لها جذور بقضية المسؤولية والحرية في الحياة الدنيا، وبالجزاء والعقاب في الآخرة، الشيء الذي نلاحظه غامضا عند التوحيدي.)

---

(31) التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة ج3– ت.وداد القاضي، دار الثقافة موفر للنشر، الجزائر 1989: ص97.

(32) إحسان عبّاس– أبو حيّان التوحيدي– 153.

(33) حلية الأولياء ج10– ص 76.

أما ميل التوحيدي إلى إيراد الحدود والتعريفات قد يرجع إلى طريقة "رويم" (ت 330) في الكتابة من ذلك تعريفه للإخلاص والرضى والتوكل. [34]

كما أن طريقته في حض المخاطب عن طريق السؤال واعتراض الخطاب بالدعاء للمخاطب والمتكلم معا، قد تكون متأثرة بأسلوب "عمرو بن عثمان المكي"(ت291 ه) لقوله مثلا:

" فكيف تطمع يا أخي نفسك، أو تطلق فكرك في شيء من الإحتواء على صفة من هذا وصنعه ؟ و قانا الله تعالى و إيّاك إعتراض الشكوك و عصمنا و إيّاك في كنف تأييده من التخطي بالإفهام إلى اكتنام من لا تهجم عليه الظنون"[35]

بينما يتبع أحيانا أسلوب "الجنيد بن محمد"(ت298 هـ) الذي يكثر فيه الترادف و التقابل و التفريغ و التشقيق و السجع ، و إدخال المناجاة وسط الخطاب و إفتراض وجود مخاطب يشير إليه بـ" ياأخي" من ذلك قوله: " و أعلم – ياأخي- أن لله ضنائن من خلقه أودع قلوبهم المصون من سرّه ، و كشف لهم من عظيم أثرهم به من أمره، فهم بما استودعهم من ذلك حافظون و بجليل ما قد أمنهم عليه علماء عارفون ، فقد فتح لما اختصهم به من ذلك أذهانهم، و قرب من لطيف الفهم عنه لما أراد افهامهم ورفع إلى ملكوت عزّه همومهم.....[36]

---

[34] حلية الأولياء ج10- ص 296.

[35] المصدر نفسه ج 10- ص 292.

[36] المصدر نفسه ج10- ص261.

إلاّ أنّ المتمعن في أساليب هؤلاء الصوفية، مقارنة بأسلوب التوحيدي يجد اختلافا بينا، فأساليبهم قلما خرجت عن التوجه التعليمي الجامد لتكتسب حرارة و دفاعا ذاتيا ملموسا، بعكس التوحيدي الذي استطاع أن يمزج في اشاراته الصوفية بين كتابة النماذج للرسائل الصوفية و بين التعبير الوجداني الذاتي لذلك نجده قد استغل العبارة من أجل الإشارة[37] فيهتدي إلى الحقيقة...

ب. الإنسان في فكر أبي حيّان:

إنّ الحياة الحافلة المتعددة الجوانب الّتي عاشها التوحيدي، أكسبته خبرة واسعة وفهما عميقا في النّفس البشرية، ممّا جعله يدرك قيمة الإنسان الجوهرية، فرأى فيه لبّ العالم الذي تقوم معرفته على معرفة الإنسان نفسه. فمعرفة العالم والأشياء كلّها تنطلق في رأي التوحيدي من معرفة الإنسان لنفسه، لأنّه عن طريقها يمكنه معرفة ماسواها، فإن لم يفعل فإنّه حينئذ يترل مترلة البهائم بل هو أسوأ منها، يقول التوحيدي: " زعمت الحكماء على ماأوجبه آراؤها وديانتها أنّ من الوحي القديم النازل من اللّه قوله للإنسان: اعرف نفسك فإن عرفتها عرفت الأشياء كلّها..."[38]

فمعرفة العالم، والإحساس به وفهمه واستعابه والقدرة على التواصل مع الآخرين وتفهمهم وإدراك طبيعة مواقفهم ودوافع سلوكهم، كلّ ذلك إنّما ينجم عن معرفة الإنسان نفسه وفهمها واستعابها ووعي قدرتها وغوامضها.(فمن عرف نفسه عرف كيف يسوس العالم، وجازت خلافته في الأرض، يقول تعالى في سورة الأنبياء:

---

(37) التوحيدي – مقدمة الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 9.

(38) التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1950: ص 394.

"ولقد كتبنا في الزّبور بعد الذكر، أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون، إنّ في هذا لبلاغا لقوم عابدين." الآية (104 - 105)

فالتوحيدي يدعو الإنسان إلى معرفة نفسه ليستطيع معرفة الآخرين وليدرك طبيعة الحياة ومظاهرها من حوله، فمعرفة النفس هي السبيل الأولى والأساسية لمعرفة العالم واستعابه لأنّ معرفة الفرد الحقيقية للعالم لا تنطلق من معرفته لهذا العالم من خلال آراء الآخرين ومعرفتهم له.

لأنّ الإنسان في هذه الحالة لا يكون مدركا وعارفا لطبيعة العالم، وإنّما يكون مقلّدا للآخرين.

فتحقيق وجود الإنسان لا يكون إلاّ من خلال إدراكه نفسه، بإعتبارها كائنا متميّزا عن بقية النّفوس، على الرغم من اشتراكها مع هذه النّفوس في أمور كثيرة.

فالنفس الإنسانية نموذج مكرر عند كلّ فرد تستمد مقوماتها وعناصرها من النفس الكلية يقول التوحيدي: " إنّ نفسك هي إحدى الأنفس الكلّية، لا هي بعينها، ولا منفصلة عنها، كما أنّ جسدك جزء من جسد العالم، لا هو كلّه، ولا هو منفصل عنه..."[39] (وجودية الإنسان تحدّد وجودية الجماعة، والعكس صحيح-علاقة جدلية-)

فنظرية المعرفة عند التوحيدي قد تنطلق من معرفة العالم الصغير الذي هو النفس الإنسانية للوصول إلى معرفة العالم الكبير الذي هو الكون بجميع مفرادته، والعلاقة بين هاتين المعرفتين جدلية ترمي إلى معرفة موجد العالمين ألاّ وهو الذات الإلهية، يقول التوحيدي موضحا ذلك: "فمن أخلاق النفس الناطقة -إذا صفت- البحث عن الإنسان

(39) التوحيدي- الإمتاع والمؤانسة- ت. الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين-دار الحياة، بيروت، ص114.

ثمّ عن العالم، لأنّه إذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، فإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بجوده وجد ما وجد وبقدرته ثبّت ما ثبّت وبحكمته ترتب ما ترتب.."[40]

وهذا التشكيل لصورة النفس الإنسانية دفعت بعض الباحثين إلى تقريب هذه النظرة التوحيدية من تلك الصورة الّتي رسمها بعض الصوفية للنفس الإنسانية والقائلة بوحدة الخلق أو أنّ الحق والخلق حقيقة واحدة .

فإذا عرف الإنسان الإنسان جزءا من الموجودات الكلّية، عرفها كلّها، وإذا عرفها كلّها ، عرف المصدر الذي فاضت عنه ، ألاّ وهو الحق تعالى واجد الوجود.

ولا تتوقف هذه النظرة التوحيدية عند دعوة الإنسان لمعرفة نفسه، بل يعمل على مساعدته فيعرض بذلك خبرته في النفس الإنسانية فيقول: "فالإنسان كائن حيّ ناطق يحده الموت والفناء، مركب من الأخلاط الأربعة* بنسب مختلفة، وهو مكوّن من ثلاث قوى هي النفس الناطقة (العقل) والنفس الشهوانية (غريزة اللّذة) والنفس الغضبية (الإنفعال)". [41]

فالنفس الناطقة مقدمة على الشهوانية والغضبية، لأنّها مركز الإدراك والتقويم والإدارة، فبها يعرف الحقّ من الباطل ويميّز الحسن من القبيح فهي بمثابة الحاكم الذي يجب أن يطاع وهذا لايعني أنّ التوحيدي يهمل القوتين الأخريين: الغضبية والشهوانية، فهو يذهب إلى أنّ الأولى تستعمل لدفع العار وطلب القصاص من الظلم، أمّا الثانية فلحبّ المآكل والمشارب واللّذات وهما قوام الحياة.

---

[40] التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة– ت. الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين ص 147.

* الأخلاط أو العناصر الأربعة هي: الماء والهواء والتراب والنار وتسمى الأسطقسات.

[41] التوحيدي – المقابسات– ت.الأستاذ: حسن السندوبي– المكتبة التجارية مصر ط1، ص91.

وما على الإنسان إلاّ أن يكون متوازنا فيعادل بينهما ويجعل لكلّ قوّة منهما مأخذها. فيقول في هذا السياق: " و لم يصبح الإنسان مسؤولا عن أعماله فيثاب عنهاأو يعاقب، إلاّ لأنّه انفرد بالنفس الناطقة دون الحيوان، ومن وصل إلى هذه الدرجة من معرفة نفسه، لزمه أن يسوسها أحسن سياستها ويسلكها أرشد سبلها وأن يميّز الخير والشرّ، فيتوخى محمودات الأمور، ويتوقى مذمواتها"[42]

فمعرفة النفس لدى التوحيدي ليست دعوة فلسفية، بل هو يضعها في خدمة وعي الإنسان لعالم وتمييزه بين الخير والشّرّ، ليستطيع الإختيار بينهما.

1. صورة الإنسان في الإشارات :

إنّ الباحث عن صورة الإنسان، في فكر أبي حيّان التوحيدي و المجسمة في مدوّنة الإشارات الإلهية، سيلاحظها عبر ظاهرة لغوية بارزة، لا يمكن أن يمرّ عليها دون تمعّن و دراسة، ليستقيم له رسم صورة صحيحة لمجسم الإنسان من خلال تركيبات لغوية.و قد تكون هذه ميزة انفرد بها التوحيدي عن غيره، فابن العربي مثلا يرى في الإنسان ذلك اللغز المغمور .

فالتوحيدي يستعمل كثيرا، الجموع بأنواعها الثلاثة – فمن جمع التكسير، إلى جمع المذكر السالم، إلى جمع المؤنث السالم.

(42) التوحيدي – الإشارات الإلهية– ت. د. عبد الرحمن بدوي، ص395 وما بعدها.

فجمع التكسير على فرضية المعاينة يمثل النسبة الكبيرة في المدوّنة و ربما يرجع ذلك إلى إحساس التوحيدي بالإنكسار، وقد إستعمله في استدعاء بعض الأشياء التي حرم منها في حياته، فيصبح جمع التكسير معادلا لمظاهر الحرمان و فقدان الحاجة.

ويأتي في المرتبة الثانية جمع المؤنث السالم، ليمنح النصّ حضور أنثوي مميّز.

أما جمع المذكر السالم، فقد استعمله للإشارة إلى الإنسان، و من خلال نسيج البنية النصية للإشارات الإلهية، فإنّ جمع المذكر السالم، يمكن تقسيمه إلى فرعين – فرع نطلق عليه إسم " منفعل" و فرع نسميه " فاعلا"

أمّا "فرع المنفعل" فينقسم بدوره إلى قسمين: خاصة و عامة

*– **قسم المنفعل (حضور الخاصة)**: و هم في كتاب الإشارات المتصوّفة والمتديّنون: وكثيرا ما يطلق عليهم التوحيدي ألقابا ونعوتا مختلفة فهم "ملوك الدنيا و سادة الآخرة"[43]

وأحيانا هم الزاهدون، المخبتون، العابدون، الصادقون، المهتدون، المشاهدون، المستيقظون، العاملون"[44] أوهم "المخدومون، المخصوصون "[45] أو "عارفون، عليّون، تجار الآخرة".

---

[43] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي،ص126.

[44] المصدر نفسه- ص 199.

[45] المصدر نفسه- ص205.

و هم قوّام اللّيل و الأسحار، صوّام النّهار في الهواجر الراقدة "[46] و في بعض الأحيان يسميهم " أولياء – أحبّاء – مقربين- مخلصين – مندوبين – سفراء- مكرمين- ذاكرين – مستبشرين ...."[47]

إنّ هذه الفئة من الناس تمثّل ثقلا كبيرا في فكر التوحيدي، فهؤلاء المتصوّفة المتدينون يمثلون الصفوة المختارة في تديّنهم و سلوكهم، و المجموعة الجديرة بالتنويه و الإقتداء.

فهو يقول عنهم مخاطبا الله "جعلتهم أعلاما، لمن أراد أن يهتدي ببابك ."[48] فهم في إعتقاده المصلحون، الذّين يواجهون الإنهيار و الخراب الذّي يفكّ المجتمع. إلاّ أنّ هؤلاء يبدون كالغرباء في مجتمعهم إذ لا ينصت إلى نصائحهم أحد.

لذلك يتكلّم التوحيدي على لسانهم قائلا " متنكرون علينا من أجل خبرنا عنك (أي الله) وإشارتنا إليك "[49]

إنّهم (منفعلون) لأنّهم يخضعون للواقع المرير، و يكاد هؤلاء يشكلون في تصور التوحيدي باتجاهم و استقامتهم، النموذج الأمثل الذي يتوق إلى العيش فيه.

---

[46] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي،ص 240.

[47] المصدر نفسه- ص145.

[48] المصدر نفسه – ص 426.

[49] المصدر نفسه- ص 190 .

*- **قسم المنفعل (حضورالعامة)** : إنّ استعمال لفظة (عامة)، سينسجم مع روح عصر التوحيدي، بعيدا عن نظرة تحقيرية قد تنحني بها اللفظة، فإنّنا نستعملها هنا على سبيل الإطلاق لتعني النّاس عامة .

و لكنّ التوحيدي يصبغ خطابه الموجه إليهم بصبغة (الإحتقار)و في بعض المرات (الحيّاد).

1- الإحتقار: "جاهلون – هالكون"[50]

2- الحياد: "عبّاد الله – خلقك"[51]

وتغلب نبرة الإحتقار على خطاب التوحيدي، لأنّهم (أي العامّة) لم يسمعوا [52] "وعدناهم بتوابك فتجبروا "[53]

و يمثّل هؤلاء في تصوّر التوحيدي نموذجا سلبيا، لأنّهم لم يعوا الخطاب الموجّه إليهم، و لم يرتدعوا عن خطاياهم و مفاسدهم ، لكنّ التوحيدي لا ييأس منهم، فهو يوجه، و يعلّم و يحاول الإقناع، لذلك نراه يميل أحيانا، إلى مخاطبة هؤلاء باللّين .

"أخ الثغرات.... المسكين" - و قد يغيّر من الخطابه، فيشتدّ عليهم - : " أيّها المغرور..."[54].

---

(50) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص77.

(51) المصدر نفسه، ص57.

(52) المصدر نفسه، ص83.

(53) المصدر نفسه، ص84.

(54) المصدر نفسه – ص 310.

و يمثّل هؤلاء (العامة) رصيدا هائلا من البشر. و تشكل محاولة التوحيدي لاستجلابهم طريقة تأطير لا ملل و لا هوادة فيها.

*- **قسم الفاعل (الحكام والعلماء)**: إنّ الفاعل خلافا للمنفعل، فهو القائم بالفعل و مصدر للفعل و الحدث معا. فهو عنصر إيجابي في المجتمع تنفعل به بقيّة العناصر الأخرى . فقد يمثّل أحيانا السلطة السياسية (الحكام) وقد يمثّل السلطة الفكرية (المتكلمون- العلماء) أو صاحب نفوذ إقتصادي (الأغنياء) .

و كثيرا مايشير إليهم التوحيدي في – الإشارات – فهو يقول عنهم أحيانا " عمّت الفحشاء و فسد العلماء، و كثرة الجرأة."[55] و يميل في بعض المواطن إلى الدعاء عليهم إقتباسا من أسلوب القرآن " قتل الخرّاصون الذين هم في فجرة ساهون، وهلك الخداعون "[56]

و قد يكتفي بنعتهم بالأعداء، أو يدين فسادهم الأخلاقي، فهم جامعوا أموال، مستهترون باللّهو و اللّعب، ساعون في الشرّ . و قد يترع إلى بيان القطيعة الفكرية بينهم و بين أهل التصوّف حتى بلغت درجة العداء " حاولوا إبادتنا."[57]

و هم في بعض الأحيان - أكلة الحرام

- حملة أيّام

- سفلة أنام

---

(55) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 142.

(56) المصدر نفسه، ص 157.

(57) المصدر نفسه، ص 272.

أو يعشون في ترف – جنون تستخشن الحرير–

– خدود في ظلال الترف تبديل – [58]

إن حضور (الخاصّة) في الإشارات الإلهية ثانوي إذا ماقورن بحضور (العامّة)، إنّما أردنا من خلالهم المقارنة فقط و بيان أنّ التوحيدي يغيبّهم و يتجاهلهم و يحتقرهم، بعدما مني بخيبة أمل و فشل في الوصول إلى المراتب العليا. (ولذلك ما يبرّره في حياة التوحيدي الثقافية. فكلّ العداوة كان مصدرها الخاصّة ثمّ انتقلت إلى العامة، وانعكست على حياته في ثوب مغيّر.)

إنّ (كثرة الجموع بأنواعها) في كتاب الإشارات الإلهية ظاهرة لغوية، نسجت صورة الإنسان، ببعده الفكري و النفسي و الإجتماعي .

فالجانب الفكري، يمّثل في التروع إلى تجسيم تلك الصورة المثلى للإنسان، في بيانات انسجامه البصري و الروحي و المادي.

أما الجانب النفسي، فلا بّد أن تكون الجموع آلية دفاعية لمواجهة حالة الفراغ و الإنبتات و إحساسه بالحرمان و عدم الإستقرار.

أما الجانب الإجتماعي، فهو مترع متعلق بالحياة و متاعها، بحيث يغدو التصوّف حالة مفروضة أو رّد فعل ضدّ الظّلم الإجتماعي.

(58) التوحيدي– الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 370.

لذلك حاول التوحيدي و عبر "جملته المحشوة بالحياة"[59] - على حدّ تعبيره- إيجاد بديل ذهني يحقّق له الإستقرار و الإنسجام الذاتي و الإجتماعي.(ويبدو أنّ التصوّف في طوره الثاني، هو الذي يناسب حياة التوحيدي.) كما فعل أبو العتاهية حينما أصبغ زهدياته بالطابع العقلي أكثر من الطابع العاطفي الخيالي من ذلك قوله:

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكـــم يصير إلى تبـــــاب

لمـــن نبني ونحن إلى تـــراب نصير، كمـــا خلقنا من تراب ...

للّه دنيا أنّاس دائبين لهـــــا قد ارتعوا في رياض الغيّ والفتـــن

كسائمات رتاع تبتغي سمنا وحتفها، لو درت، في ذلك السمن

(59) المصدر نفسه، ص 224.

الفصل الثالث

الأبعاد النفسية في كتاب الإشارات

أ. الظواهر النفسية

1. الإحساس بالألم و دوافع الإنتقام.
2. الشعور بالإنبتات وضآلة الشعور.
3. التّميّز بالعظمة.
4. إدراك الفحولة عبر اللّغة.
5. التّظمهر عبر آلية الإسماء.
6. مرحلية إنهيار العالم.

ب. القيم الأخلاقية في الإشارات.

1. تداخل المسألة الأخلاقية و الإجتماعية.
2. إنقلاب مفهوم القيم الأخلاقية.

ج. معجم المصطلحات في الإشارات.

1. مصطلحات دينية.
2. مصطلحات قيمية.
3. مصطلحات نفسية.

الفصل الثالث:

الأبعاد النفسية في كتاب الإشارات :

إنّ المتّمعن في كتاب الإشارات الإلهية، يتوقّف لا محالة، عند مجموعة من الظواهر النفسية المميّزة في شخصية التوحيدي، لأنّها تعدّ تعبيرا صادقا لعلاقة التوحيدي بالغير، ومع نفسه.

فالعلاقة الأولى، تمثّل في نظرنا، بعدا إجتماعيا نفسيا.

أمّا علاقته مع نفسه ، فتمثّل المبررات النّفسية لهذا التعامل . وقد بداكلّ في:

أ-الإحساس بالألم و دوافع الإنتقام.

ب - الشعور بالإنبتات وضآلة الشعور.

ت - التّميّز بالعظمة.

ث - إدراك الفحولة عبر اللّغة.

ج - التّظمهر عبر آلية الإسماء.

ح - مرحلية إنهيار العالم.

أ. الإحساس بالألم ودوافع الإنتقام:

يعرّف الألم بأنّه مرادف للمزعج[1] « désagréable » أو هو شعور مزعج بصفة عامة. أمّا في علم النفس فإنّه "حزن عميق مصحوب بمجموعة من ألوان الإتهامات غير المبرّرة موجّهة إلى الذّات، ويشكّل علامة لحالة انهيار .[2]

فالألم، إذن عامل نفسي للشعور بالفشل في تحقيق ماهو لذيذ من ناحية ومعلن عن تصادم بين رغبات ذاتية وقوى تمنع تحقيق هذه الرغبات . و إن كان الألم يعبّر عن الإحساس بالوجع النفسي و الجسدي، فإنّه يشكّل في (الإشارات الإلهية) العصب الحيّ الذي تتفرّغ عنه بقية ألوان الإنفعالات الأخرى و هو في هذا الإنفعال سلبي أو كما يسمّيه " سارتر" عدم القدرة على التكيّف، على الأقلّ في جزئه الظاهر، كما تذهب إلى ذلك النظرية الظواهرية.

وقد تجلّى هذا الإحساس بالألم في مظاهر عدّة :

فهو مفكر إستسلم لدواعي الإحساس بالإستغراب، فلم ينل حظّه كبقية المفكرين في عصره، من جاه وثراء ومنزلة إجتماعية، لذلك نجده يقول عن نفسه " لا سامع لشكواه، ولا ناصر لبلواه...قد خذله أنصاره، وأسلّمه أحبابه، فهو منكر على عرفانه، وساكت على بيانه ..."[3]

---

(1) Guillemette Armand Nouveau Vocabulaire Philosophique, Edition Armand-Paris-1996, P58.

(2) Petit la rousse - paris- 1991, P374.

(3) – التوحيدي – الإشارات الإلهـية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، لبنان1950 : ص 229

أو إذا ذ كر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر" (4)

الألم من جهة و الإعتزاز بالذات من جهة بمبرّر و بدونه، قد يخلق عدوانا، هذه العدوان قد ينعكس على ذات صاحبه. ويبرز ذلك بوضوح في كتاب (الإمتاع و المؤنسة) عندما يتحدّث عن المؤمرات التّي حيكت ضدّه، وخلقت له متاعب، لم يستطيع المحافظة على عزّته، فنجده يتنازل عن بعضها بمرارة.

– الغربة الروحية :

ويتجلّى في إحساس القارئ بأنّ كتاب الإشارات مشحون بألم شخص فاقد للروابط، سواء أكانت روابط عائلية أوالروحية (الصداقة مثلا) أو دينية (إرتباطه ببعض المتصوّفة الذين يحنّ إليهم) فهو يتمنّىأهلا يأنس بهم، ووطنا يأوي إليه، ونديما يحلّ عقد سرّه، و كأسا ينتشي منها، وسكنا يتوادع عنده".(5)

كل ذلك يمثّل محنة في حياة التوحيدي، هذه المحنة خلقته خلقا جديدا.

ودلّ إستعمال مختلف الجموع كما لاحظنا على الإحساس بالفزاع والوحدة ممّا جعله يستفيض عنهما بالبحث عن مخاطب وهمي (القارئ – الصوّفي البعيد – المريد – الكتابة في حدّ ذاتها....)كل ذلك في نظرنا يمثّل هروبا من الواقع السّيئ إلى واقع يحاول التأسيس له. فهل وجده ؟

(4) – التوحيدي – الإشارات الإلهـية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، لبنان1950 : ص 83.
(5) – المصدر نفسه ص82 .

ويظهر أنّ هذا الألم، ماهو إلاّ ردّ طبيعي في آخر المطاف لحرمان مادي من ملذات الدنيا، سواء أكان هذا الحرمان قسريا (فرضه السنّ أو الظروف المادية) أو مبدئيا (التصوّف) وبالتالي:

فهو يكثر في ثنايا الكتاب الإحساس بالتّشهي الممزوج بضرب من الجوع والظمأ إذن فما مبررات نزعة الألم عند التوحيدي ؟

إنّ النظرة الترجيحية تسلّمنا إلى سببين إثنين على الأقل :

1. أسباب مرتبطة بالذات : نتيجة حرمان فرضه عليه واقعه أو فرضه على نفسه (الزهد).
2. الإحساس العميق بأزمة جماعية، تضرب بجدورها في أعماق مفكر يحسّ بألام الآخرين فيتعاطف معهم .

ومن هذه الوجهة يصبح بكاءه على صرح ينهار وحضارة تأفل أو تأذن بالأفول. فالتصوّف المفروض على الذات المقهورة، يظهر بطابع النفاق وتحيين الفرص للخروج من تلك الدائرة التّي فرضت عليه وهذا ما نشاهده من حين لآخر التقلبات، الّتي صاحبت حياة التوحيدي الفكرية.

وإحساسا منه بهذا التّخلخل الذي أصاب الفرد والمجموعة، يصبح البحث عن الألم وأدواته هدفا، لذلك نجده يدعو إلى " التلذّذ بصعوبة البلوى، وبمكاثرة البكائين"[6] فهل يعدّ ذلك مرضا نفسيا على غرار ما نشاهده في الساري " هناك إتهامات من هذا النوع لشخصية التوحيدي على الرّغم من عدم القدرة على إقرارها، لأنّ الشخصية

[6] التوحيدي – الإشارات الإلهـــية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، لبنان1950 : ص 12.

غابت وبقيت آثارها.

وقد يبلغ به اليأس إلى إستدعاء عناصر الألم رغبة في التطهّر والتطهير وتغذية الشعور لدى الآخر (رجل السياسة، رجل الدين، رجل الشارع...) بأنّه مذنب فيتحوّل الألم إلى أداة للإصلاح، إنّه يصيّره وسيلة لإستفزاز الآخر والإحتجاج عليه: "يامعالم الإنس بيدي، يا مصائب الدنيا إقصيدني وإنزلي بي[7] إنّ الدموع المنحدرة على هذه الخدود النضرة شفاء للأكباد المحترقة بالندامة والأسف.[8]

أمّا مناوشة نصّ التوحيدي على حدّ تعبير د. "مصطفى ناصف" فإنّها تسلّمنا إلى أنّ أباحيّان يعمد إلى تعذيب الآخر عبر لغة معقدة غامضة يصعب فكّ رموزها، فتتحوّل اللّغة بذلك إلى أداة تعذيب وتطهير، فيترنّح بقوله: "....على أنّي سقت العبارة هكذا شرقا وغربا، جنوبا وشمالا فلم أدع للكناية قوّة إلاّ عصرتها عند العثور عليها، ولا للتصريح علامة إلاّ ونصبتها حين وصلت إليها. "[9]

إنّه بهذا ينقل القارئ – قارئ عصره – من حالة السّلبية والكسل والخمول إلى حالة الحركة تطال العقل و الإحساس، فتدفعه إلى قراءة أدب جديد يختلف عن أدب الكدية أو شعر المديح، أو بعبارة أخرى يسعى التوحيدي أن يكون أدبه مؤلما للآخر في قراءته وتأويل نصوصه.

---

[7] التوحيدي – الإشارات الإلهـــية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، لبنان1950 : ص 82 .

[8] المصدر نفسه ص 42.

[9] المصدر نفسه ص105 .

هنا يصبح الألم بنّاء، صرخة فزع يطلّقها ليثير الإنتباه ويخرج الإنسان من التّلقي إلى الإبداع، قد تكون هذه الحالة النفسية، من جانبها السلبي عند التوحيدي، هي عامل من العوامل المغمورة في شخصيته.

إنّ التوحيدي وهو يتألم، يدعو إلى التّألم و البكاء، فيعبر أوّلا عن ألم الجماعة المتجسّد في الفرد الواعي المحتجّ عن وضع ما. وهو ثانيا ينخرط في وعي صلبه – مذهب دعاة الألمية -le dolorisme فكأنّه يمجد الألم apologie de la douleur[10]

مقابل اللّذة والإستكانة للخمول، والسّلبية، لأنّه يرى الأخلاق تنهار، والدين يحرّف، والسياسة تفرّق ولا توحّد والمجتمع يغلب فيه منطق القوّة والنفوذ المالي فتكبر الهواة بين الغني والفقير .ويتّسع الشّرخ بين الحاكم والمحكوم.

إنّ الإنفعال هو مصدر اللّذة والألم والهيجان والعواطف والأهواء فهذه الأحوال إنفعالية وميزتها العامّة أنّها جميعها ذاتية وشخصية.

ولا يخفى على دارس كتاب الإشارات الإلهية، أنّ التعبير عن الألم، ليس موجهّا إلى اللّه، فالإنسان هو الهدف الرئيسي. لذلك يحاول التوحيدي أن يشعرنا، أنّ الإشارات –وإن كانت إلهية– فهي لا تتخلّى عن دورها الأرضي، فهو أديب لا يعبر عن الهروب بقدرمايعبرعن مواجهة، مهما كانت بسيطة، إلاّ أنّها تبقى إحتجاجا على واقع قائم.

(10) -Guillemette Armand Nouveau Vocabulaire Philosophique P58

ب. الشعور بالإنبتات وضآلة القيّم:

تشير بعض كتب تراجم الأدباء، ومختلف الدراسات التّي تناولت حياة التوحيدي إلى أنّ الرجل قد حرّم فعلا من الروابط العائلية (الأب -الأم - الولد) وبحسب تعبير صاحب (معجم الأدباء) " فإنّه لم يجد له طول عمره ولدا نجيبا وصديقا حبيبا، وصاحبا قريبا، وتابعا أريبا، ورئيسا منيبا...."[11] وإحساسا منه بفتور العلاقات داخل مجتمعه دعا إلى إقامة علاقة جديدة بديلا عن رابطة الدّم، الّتي لم يعد لها مبرّر في نظره داخل مجتمع تعددت فيه الأجناس وتحوّل من طور البداوة إلى مرحلة التحضرّ. إلاّ أنّ الإحساس بالإنبتات وضآلة القيّم العائلية ظلّ يرافقانه طوال حياته، وكاد يكون كتاب (الإشارات الإلهية) تهافت مستمر للبحث عن أب مفقود في لاوعي التوحيدي .

وتتّخذ صورة الأب المفقود في رسائله داخل الكتاب وجهين :

1. صورة الأب الأرضي : ويمثّله القطب الصوّفي الذي يبدو أبو حيّان في حضرته، كأنّه يخاطب أباه، فهو تارة حبيبه، وتارة صاحبه، وتارة أخرى سيّده. وتتضخّم صورة القطب الصوّفي لتختزل في شخصية الأب فهو " الجليس المؤنس، والصاحب المساعد، أو الحبيب إن غاب، لم يغب مثله..."

فيترع التوحيدي عليها صفات الأب المشفق العطوف الذي حرّم منه فقد" سار و اللّه الركب المخبّون وتركوك (متحدّثا عن نفسه) [12]

---

[11] التوحيدي -الإشارات الإلهية – ت.د. عبد الرحمن بدوي، ص10 .

[12] ياقوت الحموي - معجم الأدباء ج15- ت.د. فريد الرفاعي، مصر 1938: ص15.

وإحتراما لروح المقام لا يستعمل التوحيدي في الرسائل الموّجهة إلى القطب الصوّفي أو المجموعة الصوّفية إلاّ الرقيق من الألفاظ والمعاني.

2 . السلطة السموية :

عندما يخيب التوحيدي في العثور على الأب الأرضي ينكفئ على ذاته مناجيا اللّه، فيسقط عليه كلّ صفات الأب المثالي: " يا من هو أرحم بنا منّا، وألطف بنا من أبائنا وأمّهاتنا "[13] فإذا أمعنا النظر جاز لنا أن نحدّد أمرين هامين:

الأوّل: انعدام حنان الأبوين (عمّ قاس)

الثاني: وهن العلاقة بينه وبين النّاس.

لذلك نستطيع أن ندرك سرّ تمسّكه بصورة الأب الكامل (السنّ- التديّن - المكانة العلمية) في صورته الأرضية أو الأب المثالي في صورته السّماوية المطلقة.

ولعلّ هذا التّمسك بالأب المفقود ليس إلاّ آلية دفاعية ضدّ القهر الخارجي، فينطوي الإنسان على نفسه بحثا عن ملاذ يشكل الأب والأم تجسيما له.

لذلك تتّضخم لديه (الأخت) أي اللّه القطب المعلم ..."[14] وتتضاءل الأنا لتمثّل عنصرا داخل بناء كبير أو رحم كبير يتّسع رفقا وعطفا وحنانا .

---

[13] التوحيدي -الإشارات الإلهية- ت. د. عبد الرحمن بدوي، ص 43 .

[14] علي زيعور- الكرامة الصوّفية - دار الطليعة مصر1977: ص 285 .

ج. التميّز بالعظمة :

قد يتولّد عن الإحساس بالإنبتات حل آخر هو بمثابة التعويض في محاولة لتأكيد الذات، والتشبث بالوجود، فيجنح إلى ضرب من التغلّب على المعوّقات، كالألم الحادّ الذي يسيّطر عليه والشعور بالضياع والإنبتات. فلقد كان يشعر بدناءة المرتبة، ويعاني من الشعور بالهوان، الأمر الذي يتطلّب تعويضا يتكافأ مع حدّة الإحساس بالإنبتات والألم.

والذي يلفت الإنتباه فعلا، هو سيطرة معاني القلق والخوف الذي تدلّ على رغبة دفينة في التجاوز، ولعلّ مظاهر التجاوز تظفر لتصبح نزوعا إلى العظمة بأتمّ معنى الكلمة.

ويعرّف علماء النفس العظمة وبالتحديد هوس العظمة بأنّها "مبالغة في تقدير القيمة الجسدية أو الذهنية "[15] وتتبدى هذه النزعة في الإشارات الإلهية في مترعين اثنين حسب تقديرنا:

1. *المترع التعليمي* :

(15) Petit la rousse en couleur, p626.

إنّ القارىء المشير لنصّ التوحيدي في كتاب الإشارات يجد نفسه ببداهة، أمام شخص يمتلك المعرفة، شخص متعال، يخاطب النّاس من بعيد (النداء وأدواته ومعانيه) يتجلّى في مظهر المفكر الذي يعيش في برج عاجي قد أدرك مظاهر وأسباب وحلول المصائب الفردية والجماعية. وإن هو إلاّ طبيب سيعالج هذه الأمراض، فينبري ناقدا للواقع، كاشفا للعيوب، مشيرا إلى كيفية العلاج عن طريق التوجيه والنصح.

لذلك كثيرا ما نجده يقول " فوحقك (مخاطبا اللّه) ما بقصد بما نقول...إلاّ ليترع مذنب، ويقلع مصرّ، ويستبين ضال، ويتقوم زائغ، ويعتدل رائغ، ويهتدي تائه ويلين قاس، ويتذكر ناس، ويتواضع مستكبير ، وينتبه نائم، ويصحو منتش "[16]

2. المترع الإصلاحي:

يترل التوحيدي نفسه مترلة المصلح، الذي يقف أمام مظاهر الإعوجاج والإنحراف أخلاقيا (قاس، زائغ) واجتماعيا(مستكبر- يظهر عملا) وسياسيا(ينجمع الشمل).

إنّه بعبارة أخرى ينصّب نفسه مدافعا عن القيّم التّي انقلبت ليعيدها إلى وضعها الطبيعي "اختلط الإفصاح باللكنة، تلاقي النعيم والمحنة...فالشفاه الذابلة والصدور حامية والعيون غرقى بالدموع."[17]

---

[16] التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، دار الثقافة بيروت،1982: ص 35.

[17] المصدر نفسه- ص 117.

وأحيانا يصرّح بدوره الإصلاحي "واترت في هذا الجزء، الكلام في الأخلاق وتهذيبها، فإنّك بذلك تصفوّ .[18]

فالتوحيدي كما نرى، قد أفلح في أن يجعل من المأساة الجماعية مأساة شخصية، تبنّاها وصار يدافع عنها طالما أنّ هذه المأساة لصيقة بأعماق ذاته، فكيف يصمت كاتب مفكرّ في مثل وعيه إزاء مايعانيه مجتمعه، من تمزّق داخلي، وانحطاط قيمي وأخطار خارجية؟

إنّ التوحيدي وهو يقف متعاليا غامضا، ينتصر على المجتمع، وكأنّه يقول له أنّى أدركت أو صابك وألامك، بينما تقبع أنت بما فيك من رجال سياسة ودين وعلم، عاجزا عن فعل أي شيء.

فإذا كان التوحيدي قد انسحب من الحياة العامّة في شبه عزلة فليست عزلته عزلة هارب، وإنّما عزلة المتعاظم الذي يعتقد أنّه أدرك الحقيقة " فالمتصوّفة يتّفقون في شيء واحد على الأقلّ وهو أنّهم وحدهم يعرفون الحقيقة. " [19]

---

[18] التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، دار الثقافة بيروت،1982: ص 168.

[19] محمدعابد الجابري– بنية العقل العربي ج2–المركز العربي، يروت1991:ص116.

د – إدراك الفحولة عبر اللغة:

إنّ لغة التوحيدي في الإشارات، كلغة بقية المتصوّفة عامة، لغة تتميّز بعدم الشيوع "تثير الدهشة، وتصدم الحسّ المألوف فليست المصطلحات وحدها جديدة بل إنّ الكلمات تأخذ وظيفة مختلفة ومعاني جديدة. " (20)

لأنّها تعبرّ عن باطن منفعل، لذلك فهي توحي ولاتعلن دورها المتمثّل في الوصول بالمتلقي إلى عالم الغيب والتجارب الروحية.

فهذا التوحيدي يقول "هذا الرمز وراءه رمز وإشارة فوقها فإشارة، وعبارة حولها عبارة، ولكنّ التقيّ ملجم، ولابّد من بعض السكوت."(21) ويقول في موطن آخر " إنّ اللفظ للعامّة والمعنى للخاصّة " (22)

لذلك تجدنا نساير التوحيدي في نظرته للّغة إزاء أسباب أخرى غير الخيار المبدئي الذي أشار إليه "علي زيعور" فلغة التوحيد يحكمها منطق الحظر والرقابة والمنع " فالتقيّ ملجم " وهي منغلقة لكي تسلم من التأويل ويسلم صاحبها من الإضطهاد .

ولعلّ السبب الثاني من غموض لغة التوحيدي، هو رغبته الدفينة في الإنتصار على الآخر، وعلى المجتمع، على قانون اللغة المتعارف عليه إضافة إلى أنّه يتّخذ من اللّغة عالمه الذي يمارس فيه حريته لنسيان الواقع، لذلك تشير بنية النصّ عند التوحيدي إلى ميل الرجل إلى تعقيد الجملة ، كأنّه يتنفّس عبرها.

---

(20) علي زيغور- الكرامة الصوفية-ص43.

(21) التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص175 .

(22) المصدر نفسه ص 346.

فيجد ارتياحه واطمئنانه بواسطة اللّغة، فيثور على مشايعة اللّفظ، مشايعة أفقدته دلالاته العميقة، فصارت اللّغة قوالب متحجرة دون روح، لذلك أعاد للسجع وظيفته في خدمة المعنى، وللتقابل دوره في التعبير عن الحيرة والقلق والتمزق.

فالتوحيدي كما أنّه ينتهك الترابط التقليدي للّغة ووظيفتها اليومية، وخاصّة لغة الأدب السائد المباشر الواضح، الذي لا عمق فيه. هذا بالإضافة إلى أنّ العصر قد اتسّم بتمازج عرقي عجيب، الشيء الذي بات يتهدّد اللّغة العربية، ولاغرابة أن تجد من أدباء ذلك العصر من يكتب دفاعا عن اللّغة العربية خوفا عليها من اللّحن والتفكّك بحكم هذا التمازج فقد كتب "ابن خالويه" في هذه الفترة كتابا سمّاه "ما ليس من كلام العرب." (23)

أمّا إذا جارينا رؤية بعض النّقاد في القول إنّ اللّغة " كانت على الدوام مستودعا للسّلطة بامتياز"[24] فإنّه يتأكّد لدينا إصرار التوحيدي على التميّز ومجاراة "الأدب النظامي " السائد والذي يدعم السّلطة، ويدافع عنها وعن أخطائها .

ولئن كان المحرّك الأساسي في اختيار التوحيدي لهذه اللّغة الغامضة، مبنيا على الأسباب الآنفة الذكر، فإنّ سببا آخر يدخل في تكوين نظرة التوحيدي إلى اللّغة، فبعد أن كان في كتابه " الإمتاع والمؤانسة "[25] لايرى مانعا من إدراج فاحش الكلام، فإنّه في "الإشارات الإلهية" قد جرّد اللّغة وصفّاها، فإذا هي نقية طاهرة تحيّر وتستفزّ.

---

(23) محمود ابراهيم - أبو حيّان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم- دار المتحدة للنشر بيروت/لبنان،د.ت: ص 28

(24) حنون مبارك - درو س في السيميائية- توبقال المغرب، 1987 : ص31 .

(25) التوحيدي- الإمتاع والمؤانسة ج2- ت. وداد القاضي، دار الثقافة موفر للنشر الجزائر 1989 : ص 59 .

و- التّمظهر عبر آلية الإسماء: sublimation

وتطلق على هذا المصطلح كذلك عبارة إعلاء وتقابلها في الفرنسية لفظة sublimation وهي كما يعرفها "يوسف الصديق" "عملية توظيف النزوعات والرغبات المكبوتة في أعمال تتفق والأنا الأعلى وترضي المجتمع.....والإعلاء هو إذن سلخ هذه الرغبات والنزوعات من الأشياء التّي طبعت بها قديما وتحويلها إلى إنجازات تعويضية توفق بين ميل الشخص وبين متطلبات الرّقابة. "[26]

وعلى هذه الآلية النّفسية تتأس نظرة (فرويد) إلى الإبداع الفني الذي ليس في اعتقاده، "سوى عملية إعلاء للمشاعر المذكورة آنفا"،[27] فما مظاهر الإسماء وأسبابه في الإشارات الإلهية. ؟

يجب الإعتراف منذ البدء بأنّ لغة الخطاب في الإشارات الإلهية تختلف عمّا كانت عليه في كتب التوحيدي الأخرى. فنحن في هذا الكتاب إزاء منطق ونظرة جديدين يسمان تفكير الرجل ويحددان تصوره للمجتمع. فالجسد قد ضعف تحت وطأة السنّ، والطموحات فترت، وصار كل شيء يعلن عن الموت. إلاّ أنّ إحساسه بنهايته قد قربت لايدفعه إلى اليأس، بل يبقى متمسّكا بالحياة وملذاتها في الدنيا لذلك نرى أنّ تصوّف التوحيدي كان استبدالا لوجهة ميوله الحقيقية.

---

(26) يوسف الصديق - المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة - الدار العربية للكتاب - تونس 1981 : ص 207 .

(27) سيغموند فرويد - التحليل النفسي والفن- تعريب سميركر- دار الطليعة بيروت1975 : ص 112 .

إنّ التوحيدي يجد -بعبارة أخرى - إشباعا لرغباته في المناخ بعيدة عن الحسّية". (28)

فهو يشبعها باستبدالها في إخلاصه للآخرين، أي تقمّص دور المرشد والمصلح المدافع عن القيّم الأصيلة .

فبعد أن يئس من " العاجلة المحبوبة...والرفاهية المطلوبة والمكانة المرغوبة والدنيا الحلوة الخضرة- العذبة النظرة. "(29)

استبدالها بالتصوّف فلم تكن هجرته الدنيا عملا اختياريا لديه بل أمرا قسريا فرض على أبي حيّان فلجأ إلى التبرير لإقناع الذات والآخر. أفليس هوالقائل: "القناعة مرّة فكهة...وصيانة النّفس حسنة، إلاّ أنّها كلفة محرجة، وترك خدمة السلطان غير ممكن، ولايستطيع إلاّ بدين متين ورغبة في الآخرة شديدة."(30)

إنّ أبا حيّان يسعى إلى إسماء ميوله التّي منيت بالفشل، لذلك ينبجس النّص، ليعلن في كثير من المواطن، عن عطش كبير إلى الدنيا عبر الشكوى والبكاء. فلنتأمل هذا القسم الذي يتحدّث فيه عن لهفة بعض معاصريه على الدنيا.

فيقول: "عنده أنّ الحزم كلّه في معاطاة الكأس بعد الكأس وشرب الخمر بعد

(28) علي زيعور- مذاهب علم النفس- دار الأندلس بيروت 1980 : ص 224 .
(29) التوحيدي - الإمتاع والمؤانسة ج1 - ت. وداد القاضي- ص33 .
(30) المصدر نفسه ص 33 .

الخمر، ونيل الشهوة بعد الشهوة وبلوغ اللّذة بعد اللّذة ... "[31]

كأنّني بالتوحيدي في تكراره للكلمات يتلذّذ بذكرها، أو يحسد الآخرين على متعتهم وحرمانه .

فلا يجد إلاّ الشكوى، أو الإعتراف بفشله في الدنيا والآخرة ." فأمّا حالي فسيّئة كيفما قلّبتها لأنّ الدنيا لم تؤاتيني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب عليّ لأكون من العاملين لها، وأمّا ظاهري وباطني فأمّا أشدّ اشتباههما لأنّي في إحداهما متلطّخ تلطّخا، لايقربني من أجله أحد، وفي الآخر متبذخ تبذخا، لا أهتدي فيه إلى رشد. وأمّا سرّي وعلانيتي فمموقتان بعين الحق، لخلوّهما من علامات الصّدق، ودنوّهما من عوائق الرّق...وأمّا يقيني وارتيابي، فلي يقين ولكن في درك الشقاء."[32]

إنّنا نلمس في هذا الكلام المطوّل، تحليلا لنفسية فشلت في كلّ شيء، فالتوحيدي يرتمي في أحضان التصوّف، لأنّ الحياة لم تستجيب له، فيخيب في اللّحاق بمن يسميهم "بالأصفياء " من المتديّنين، ويبقى الحنين يشدّه إلى مفاتن الدنيا فتكون حياته تتويجا للفشل في بعديه (الدنيوي والأخروي) فإذا بالوجود يتحوّل إلى عبث، والدنيا دار ممر لا قيمة فيها للإنسان.

فلا هو قادر على تحقيق الثروة والجاه، ولا هو قادر على تسليم أمره إلى اللّه،

---

[31] التوحيدي- الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي- ص201 . انظر شبيها بهذا الكلام ص 358 سطر11 .

[32] المصدر نفسه ص 18 - 19 .

فيبقى في مترلة بين مترلتين. لذلك يجنح إلى تبخيس الذات والزمن، وإذا بالعالم المحيط به يبدو آيلا للسقوط مبشّرا بالخراب والنّهاية.

د. مرحلية إنهيار العالم :

رأينا أنّ الألم يحتلّ أسمى درجات الإنفعال لدى أبي حيّان التوحيدي، فهو واقعي ذاتي، وجماعي يقنع به ويحاول في آن واحد تطويره ليصبح أداة بناء. ويشعر بضغط الوحدة والإنبتات فيتعاظم ليعلّم ويرشد، إلاّ أنّه يبقى إنسانا ضعيفا، فيحاول الإسماء، إسماء عواطفه وغرائزه، ولكنّه يصاب بخيبة أمل تكاد تكون فاجعة تشعره بفشله، أنذاك يتحوّل الكون إلى عبث... فالإنهيار يشمل كلّ شيء، بدءا بالتوحيدي، مرورا بالكون، وانتهاء بالإنسان، إنّ أبا حيّان قد بلغ من اليأس أقصاه، يتأمّل واقعه، فيرى قلّة جدواه،لا هو يصلح للدنيا، ولا هو صالح للآخرة، يلقيه في درك الشقاء، فيتجرّع الغصّة وراء الغصّة ويلتجيء أحيانا إلى المزابل، ويمنع الكبيرة والحشفة.[33]

وإذا كانت هذه هي حال التوحيدي فإنّ حالة الإنسان المعاصر له لاتقل مأسوية، بل تبعث أحيانا على الغثيان.فهذا واللّه ألم لابّد من الإشارة إليه عند التوحيدي، في جانبه الفردي المستتير، وجانبه الجماعي غير المستور.

" عزّب لبّه وتاه قلبه وركبه شيطانه أضاليل قد حفّت بأساطيل. "[34]

فقد انقلبت القيّم" واختلط الإفصاح باللّكنة والتقى النّعيم والمحنة، والتبست

(33) التوحيدي- الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي- ص 52 .

(34) المصدر نفسه ص358 .

الغباوة بالفطنة وانتفضت عهود الرغبة والرهبة "[35] فصار من العبث أن يعيش الإنسان في هذا البلد الوبيء وفي هذا المكان المفضي ."[36]

خيبة الأمل تتوّج بصرخة إنسان، يعيش أزمة واشمئزاز، يجتاحه، فهو من ناحية يشعر بثقل وجوده، ويكشف من ناحية ثانية أنّ الكون وبيء، إنّه إحساس المفكر الواعي بأنّ وجوده زائد في عالم لا منطق فيه ولا هدف له.

هنا نكتشف أنّ أبا حيّان، يعيش قلقا من بداية الكتاب إلى نهايته، وهو وإن يبدو مطمئنا فإنّ ذلك ليس إلاّ ظاهرا .

إنّه يتحدى موتا ويسكن قلقا وحيرة إلى حين. إنّه بحدّ تعبير "أندري موریاك" يائس ذو بصيرة كأنّه يقاوم في آن واحد، إنهيار العالم من حوله عبر الإحتجاج، وانهيار النّفس بطمأنتها وسكينتها، أملا في يوم آخر.

يبدو إذن أنّ محاولات التوحيدي (المفكرّ ورجل الأخلاق) تخضع إلى رغبة مريرة وملحّة في شدّ المترلة الإنسانية في الصمود والخروج من الهاوية إلى الحلّ. وقد فشلت السياسة في القيام بذلك، مثلما فشل هو نفسه في إحلال الصداقة محل العلاقات الأخرى.

لذلك نراه في كتاب الإشارات الإلهية يدعو إلى تحقيق محبّتين

---

[35] التوحيدي- الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي- ص 117 .

[36] المصدر نفسه ص 39 .

1- محبّة الإنسان لغيره.

2- محبّة الإنسان لله.

إنّه يدعو الإنسان إلى تلك المحبّة لأنّه جرّبها، ويريد أن يحياها الآخر، لأنّها تحقّق الإخاء ورغد العيش، وتطفيء النّار. فبواسطة محبّة اللّه تتحقّق الجنّة " تنال الخير...تنال الجنان والخلد والعرف وحور العين والوالدان المخلدين..."[37]

أمّا محبّة الإنسان فتنفي مظاهر التفاوت والظلم فنعدم أن نرى " جارا متذمرا وصديقا متغيّرا وزمانا منكرا ."[38]

فلا يستطيع التخلّص من نظرته المتقلّبة للأشياء والوجود، فإذا بالشّكّ يعاوده، وهو المتصوّف المسلّم أمره للّه " يا هذا الحديث ذو الشجون، والقلب طافح بسوء الظنون بما لعلّه يكون أو لايكون، فكر يخالطه جهل وجنون ويفارقه علم ويقين. " [39]

إنّنا بإزاء نفس غير مطمئنة جرّب صاحبها الفلسفة، فآمن بالعقل ولكنّه خاب فانتقل إلى التصوّف، بحثا عن يقين، فإذا به يتيه ويحار مجددا، فيبقى معلّقا بين الشّكّ واليقين. فكأنّ التصوّف لم ينه لديه هذا الإزواج. أفليس هو القائل في كتاب (الهوامل والشوامل)"حدّثني عن مسألة هي ملكة المسائل، وهي الشجا في الحلق والقذى في العين، وهذا كلّه لعظم ما دهم منها وابتلى النّاس به فيها وهي حرمان الفاضل، وإدراك الناقص، ولهذا خلع "ابن الروندي" ربقة الدين، وقال "أبو سعيد" بالشّكّ ....وحين نظر "أبو عيسى" إلى خادم خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد به يديه....فرفع رأسه إلى

---

(37) التوحيدي- الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي- ص 206 .

(38) المصدر نفسه ص 404 .

(39) المصدر نفسه ص 6 .

السّماء وقال : أوحّدك بلّغات وألسنة، وانصر دينك لكلّ شاهد وبيّنة وأمشي هكذا عاريا، جائعا، نائغا ومثل هذا الأسود يتقلّب في الخزّ و الوشي والخدم والحشم. "[40]

فإذا كان لهذا الشّكّ مايبرّره في كتبه الأخرى، فهو غريب كالنّشاز في (الإشارات الإلهية) الذي يفرض طبيعة جديدة في توجيه الخطاب التّي اتّسم بالخضوع والطاعة، إلاّ أنّ الكاتب يقول الشيء ونقيضه.

إنّه بعبارة موجزة يشبه الخطاب العصابي الذي لا يحيل على مرجع واضح.

فاضطراب الحسيّة العامّة La céuèsthapathie يرتبط عادة بالسوداوية وهو مايقابله في الفرنسية لفظ MÉLANCOLIE وهي حالة من الإنهيار والحزن الغامض مع الكراهية للحياة وإحساس بتأنيب الضميرواتّهام الذاتAUTO ACCUSATION [41]

إنّ هذا الإضطراب هو السّمة الملازمة للتوحيدي في (الإشارات الإلهية) وينذر باختلال قد بدأ يصل أوجه. فهو شخص متعطشّ إلى المثل في مواجهة مع حقائق شديدة المرارة والإحباط تقف حائلا أمام انجاز فكره وتحقيق مطامحه.

لذلك ينكفيء في (الإشارات الإلهية) على نفسه فيكاد النّص ينطق لأنّه يرى نفسه من خلال ذلك الأسلوب المتميّز الذي لانجده إلاّ عند القلّة من الأدباء والشعراء،

---

(40) التوحيدي- الهوامل والشوامل- تحقيق أ.أحمد أمين- القاهرة1951: ص 212.

(41) Petit la rousse en couleur p 195

ومنهم على الأقلّ المتنبّي، ليبرهن على هذا الإختلال العام.

ولهذا السبب، قد يدرج الدارس هذا النّص ضمن ما يسمى (بالخطاب العصابي) بحسب تعبير "تودوروف". (42)

فالتوحيدي قبل أن يصمت قد يلجأ إلى ضرب أوّلي من الإنطواء، فهو لا يخاطب إنسانا بعينه، بل يخاطب الإنسان بمفهومه المطلق .(ومن هنا يمكن ملاحظة غياب أسماء الأعلام في الكتاب).

ثمّ هاهو في آخر حياته،يقدم على حرق كتبه الّتي تمثّل محاولته في الحصول على المرتبة الرفيعة، والجاه المفقود.ولكن بحرقه إيّاها، إنّما يقتل في اعتقادنا نفسه وينتحر معنويا، احتجاجا على الآخر، في عدم فهمه وتقديره لقيمته.

فهل هذه العملية الأخيرة تمثّل حالة من الجنون ؟ أم ردّ فعل ؟ أم تعذيب للذات .؟

ب. القيّم الأخلاقية في الإشارات :

(42) Todorov : - les genres de discours- Edition seuil -Paris-1978 P78.

بالرغم من أنّ "الأنا" تطغى، بصفة كبيرة في-الإشارات الإلهية- إلاّ أنّ هذا لم يمنع التوحيدي من أن ينفتح على عصره. فالأنا ليست منفعلة إلاّ لأنّها وجدت ما يدفعها إلى الإنفعال ورأت مظاهر أخلاقية منتشرة داخل المجتمع تستدعي النقد والإصلاح تركيزا على الأخلاق انطلاقا من مسألتين تمثلان حضورا هائلا وهما:

- تداخل المسألة الأخلاقية والإجتماعية (من فقر وفساد أخلاقي وتهميش لدور المثقف...)

- المسألة السياسية (السلطة والصراعات...)

1. تداخل المسألة الأخلاقية والإجتماعية:

استوقفتني البنية الداخلية للنصّ في الإشارات الإلهية (نحو- صرف- بلاغة - معجم) لتشعرني بأنّها مشحونة بالغضب والوجع المنبثقتين عن الإحساس بأنّ تداخل (الأخلاق والمجتمع وتفاعلهما) يعيش تصدعا فضيعا وليس أدّل على ذلك من كثرة ألفاظ التقابل داخل الكتاب (يقين □ شك، ظلم □ عدل، فقر □ غنى...)[43] للتدليل كذلك على أنّ نفس التوحيدي متألمة شاعرة بواقع مرّ داس على منابت القيّم الأخلاقية.

لذلك لابدّ من استقراء لصورة الأخلاق داخل المجتمع كما وردت في - الإشارات الإلهية- لنتبيّن مدى تفرد هذا الكتاب عن كتب التوحيدي الأخرى،

انطلاقا من التعرض إلى المسائل التالية:

---

[43] التوحيدي – الإسارات الإلهية- ت وداد القاضي- ص149.

- انقلاب مفهوم القيّم الأخلاقية .

- تأرجح مترلة الدين.

- موقف المثقف.

- مظاهر التفاوت الإجتماعي.

2- انقلاب مفهوم القيّم الأخلاقية:

وتحتل هذه الظاهرة الحيّز الأكبر في الكتاب ويمكن ملاحظة ذلك اعتمادا على البيانات الواردة في الجدول الآتي:

الصفحة	النصّ
39	نغص العيش في هذا البلد الوبيء، وفي هذا المكان المقضي.
143	جمدت العيون فما تدمع، وتكبرت القلوب فما تخشع، ولكبت البطون فما تشبع، وغلبت الشهوة فما تترع...
271	عجبي من تهافت المتاهفتين فيها والمتهالكين عليها وانخداعهم بأحرّها وأصغرها...
310	يا صريع الشهوات في الشهوات، ياخائضا في الشبهات على الشبهات، يا أسير اللذات في اللذات، يا ناويا في الضلالات بعد الضلالات...
375	شتم عرض- ذكر شعر -حسد صاحب - تطاول - كبر...
406	آه من زمان متنكر، وصديق متغيّر وعدو متأمر، جالب لحتفه، شارب لسمّه، مخرب لبيته...
368	القرين مهلك، والجار حاسد والصاحب مريب، يا أكلة الحرام وحملة الآثام وسفلة الأنام...

433	ختمت النبوة ورفعت الخلافة وأهمل الأمر بالمعروف والنهي على المنكر واصطلح النّاس على الشك والرّيب.
461	أين ايثار الصدق في المعاملة، أين البراءة من النفاق في الهجر والمواصلة؟ أين معونة أخ في اللّه؟ أين الحيّاء من اللّه؟ أين مؤانسة ذي الفاقة؟ أين الرّقة على عباد اللّه؟ أين لطف القول ؟ أين تصفية العمل؟ أين غضّ الطرف من المحظور؟ أين قبض الكف عن الحرام المشهور ؟ أين العناية بجار مضرور ؟ أين الإهتمام بجائع مقرور ؟.

قراءة الجدول:

إنّ استنطاق ألفاظ وعبارات الجدول ،تبرز أنّ مجتمع التوحيدي قد تخلّى عن القيّم الأخلاقية واستبدلها بالأنانية وحبّ الشهوات، فضرب بالدين والأخلاق عرض الحائط، فأصبح الأفراد فيه لا يعيرون أي أهمية للروابط المتعارف عليها، مثل رابطة الجوار والأخوة الدينية.

* تأرجح منزلة الدين:

إنّ استظهار منزلة الدين عند العامة والخاصّة في الإشارات، لن تحتاج لجدول كما فعلنا في بيان تدهور القيّم الأخلاقية بل سرد بعض الإشارات من الكتاب كاف. فالدين أصبح جهازا مفرغا ، هجره النّاس، فاهتموا بمصالحهم الدنيوية، لذلك كثيرا ما يعبر التوحيدي عن فزعه ممّا آل إليه الدين " ألاّ قارع لباب اللّه ؟ ألاّ قاصد إلى اللّه؟ ... حلت العراص من الأناس كانوا إذا تنفسوا أحرقوا الحجب بينهم وبين اللّه"[44]

[44] التوحيدي – الإشارات الإلهية- ت وداد القاضي- ص 95 .

وعادة ما يتصدر إبتعاد النّاس عن التمسك بأوامر الدين ونواهيه مظاهر بداية انقلاب القيّم الأخلاقية لأنّها مرتبطة بها أشدّ ارتباط "دع ذا، أخلق النّاس، وعمت الفحشاء، وفسد العلماء، وفشا الجهل، وظهر الغبّي، وتكاشف النّاس وفقد الصدق، وغلب الجهل وكثرة الجرأة وصار ذكر اللّه لغوا على الألسنة "[45]

إذ ذاك، يبدو الدين حاميا للأخلاق ، يعطي شرعية لوجودها وبذهابه تتقهقر وتأفل، لو لم يكن للإنسان إلها لاخترع إلها من أجل المحافظة على وجوده الأخلاقي فإذا كان الدين على هذه الصورة من الإنحسار فإنّ منزلة المثقف في علاقة وطيدة بهذا التقهقر الديني والقيمي.

* موقع المثقف :

إذا سلطنا الضوء على زاوية المثقف بين ثنايا سطور الإشارات الإلهية بمنظار العصر، نكون حينئذ أمام صنفين من المثقفين رسم صورتهما التوحيدي.

- فالصنف الأوّل يبدو في صورة سلبية، يسيىء إلى القيّم والدين والإنسان.

- أمّا الصنف الثاني يبدوفي صورة إيجابية، نقي الجوهر حسن النوايا:

*الصنف الأوّل:

[45] المصدر نفسه ص 142.

"...والعجيب أنّك أيّها العالم الفقيه والأديب النحوي تتكلم في إعرابه وغريبه وتأويله وتنزيله...ثمّ لا نجد في شيء ممّا ذكرتك به..ذرّة تدلّ على صفائك في حالك...فعلمك كلّه لفظ وروايتك كلّها حفظ"(46)

إنّ هذا الكلام موجه إلى صنف المثقفين الذين فصلوا بين المعرفة بالدين والتقيّد بتعاليمه فعلمهم "للحفظ والرواية "

فلا دور للعقل والقلب فيما يفعلون، أمّا المتكلمون فإنّهم في نظره بعيدون عن الدين كل البعد "ههنا زلقت أقدام المتكلمين وانتكست أعلام المتحذلقين " (47)

* ***أمّا الصنف الثاني:***

ويتصدره المتصوفة "ملوك الدنيا وسادة الآخرة "(48)

لأنّهم في اعتقاده –جمعوا بين التدين الحقيقي والسلوك الحسن، ولذلك صاروا بمثابة المراجع في سيرهم. وبعد هؤلاء يأتي المتدينون الذين يبدون كالغرباء في مجتمعه فهم يرون مظاهر الظلم والإنحراف فتدفعهم ضمائرهم إلى الإصلاح ولكنّهم يجابهون بالرفض والنكران.

"إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، وإذا أسند كذّب...إذا قال لم يسمعوا قوله...من إذا زار فقد الباب دونه..."(49)

---

(46) التوحيدي – الإشارات الإلهية- ت وداد القاضي- ص 40.

(47) المصدر نفسه ص111.

(48) المصدر نفسه ص126.

وقد يضاف إلى هذين الصنفين، صنف ثالث مسكوت عنه يتمثل في المثقف الذي يتكسب من أدبه، وقد يكون هو الغائب إلاّ أنّه يتخذ صورا لاتظهر للعامة.

* **مظاهر التفاوت الإجتماعي:** يمكن أن نشير إلى ظاهرة بارزة تطفو على سطور الإشارات الإلهية وهي تهرب التوحيدي من تسمية الأشياء بأسمائها في تناوله للمسائل الإجتماعية، لذلك وجب علينا رصد كلّ إشارة قد توحي من بعيد أو قريب لواقعه، فأخذنا بعض الأمثلة التّي تشير فيها إلى الشرائح الإجتماعية البسيطة بشكل عام وذلك ماتدلل عليه من خلال هذا الجدول الإنتقائي.

الصفحة	النصّ
252	آويت إلى المزابل، منحك خلقي الكسرة والحشفة وحرموك الخرقة والفضلة.
71	يا كيد الزمان ونكد الأيام
168	تجوع – تعرى – تظمأ – تطرد – تحفي.
231	تجنب معي استطالة الأغنياء واستقالة الفقراء .
279	أين العطف والرأفة ؟ وأين الرقة والشفقة ؟
300	فلم لا تفضله بالفضائل والأخلاق....ولكن تفضله بالدراهم والدنانير والثياب والضياع والغاشية والحاشية ؟
430	أمّا يصرف قلبك عن السكون في هذا البلد الممتلىء بالحاجة والفقر والغدر والمكر...

(49) التوحيدي – الإشارات الإلهية– ت وداد القاضي– ص 83.

إنّ المتمعن في هذه العينة، يمكن أن تتشكل لديه تركيز التوحيدي على إدانة الإنسان، واستفزازه، ليلفت نظره إلى بعض مظاهر الظلم الإجتماعي، الذي يخيم على المجتمع. فبتأمل ما في بعض الألفاظ من تعميم (الحياة – البلد – الزمان – الإنسان – الأحوال –خلقي – الأخلاق – الفقر – الغدر – المكر...)

يتجه بك المقال إلى أنّ مجتمع التوحيدي صار آيلا للإنهيار لّما فيه من مظاهر الظلم الإجتماعي.

* المجتمع (الواقع) كما يجب أن يكون :

يحتل الدين في مظاهر إختلال المجتمع منزلة هامّة، فهو بها مشيته وتقهقر دوره تحوّل المجتمع إلى غاب، لذلك يعتقد التوحيدي في ضرورة إعادة الإعتبار لدور الدين، لهذا السبب نجد أنّ بعض الألفاظ تتواتر تواترا كبيرا مثل (التوحيد – الجمع – اليقين – المحبة – الوجد) فإذا آمن النّاس باللّه ايمانا صادقا حلّت في نظره المسألة الإجتماعية.

وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأنّ " التصوف بدأ كينونته زهدا مسلكيا عدميا ثمّ تطوّر إلى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين[50]

(50) حسين مروة – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج 2 – دار الفارابي بيروت 1985 : ص 163.

1- الجانب الديني و مسألة التأويل:

فاللّه في الإشارات الإلهية يحلّ مشكلة الصوفي الإقتصادية[51] فكأنّ التوحيدي، شأنه شأن المتصوّفة، قد وقع في أحبولة" الطبقات الإقطاعية العسكرية، التّي جعلت الجنّة من نصيب البائس الذي يرضى ببؤسه، والمظلوم الذي يستكين للظّلم الواقع عليه."[52]

ولئن حاول التوحيدي أن يستنكر الظلم الإجتماعي، فإنّه كثيرا ما صبغه بصبغة ذاتية، فتحولت المأساة الجماعية إلى مأساة فردية، إضافة إلى أنّ حضور المسألة الإجتماعية يعتبر ضئيلا في الكتاب، مقارنة بباقي الموضوعات الأخرى، كالمترع الأخلاقي، الوعظي، التربوي.

* الجانب السياسي واستنكار الظلم الإجتماعي:

إذا كان البعد السياسي في كتب التوحيدي وبالأخصّ كتابي (الإمتاع والمؤانسة) و(مثالب الوزيرين)، يمثّل بعدا رئيسيا.[53] فإنّها تنحصر في الإشارات الإلهية إلى حدود التلميحات. ولهذا وجب علينا الوقوف عند مستويين:

- ***المستوى الأوّل*** : المسألة السياسية كما هي .

- ***المستوى الثاني*** : السياسة كما يجب أن تكون.

---

(51) علي زيعور- الكرامة الصوفية - ص 238 .

(52) غالب هلسا - معالم مادة وحركة - دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية- دار الكلمة بيروت 1984 : ص 67 .

(53) Marc Bergé : Pour un Humanisme Vécu -Abou hayan Tawhidi- Essai institut Français- Damas.1979

ولا يمكننا ذلك إلاّ باستنطاق النصّ، رغم غموضه المقصود. فالتوحيدي نفسه، يصرّح في بداية كتابه، بالطابع الرمزي الذي يتّسم به الخطاب داخل الإشارات الإلهية. فهو يقول: "هذا رمز وراءه رمز، وإشارة فوقها إشارة ولكنّ التّقيّ ملجّم ولابدّ من بعض السكوت..."(54)

- وبناء على قاعدة التخفي وراء اللفظ والعبارة، التّي يلتجىء إليها التوحيدي، فإنّنا سنعتبر " أنّ الخطاب حتى وإن كان لا يخبر عن شيء، فهو ينطوي على الإخبار، ويؤكدّ بالرغم من نكرانه للبداهة، أنّ الكلام يشكل حقيقية. "(55)

- المستوى الأوّل : السياسة كما هي:

* صورة الحاكم:

إنّ صورة الحاكم في عصر التوحيدي، لا تتجلّى بوضوح من خلال الكتاب، لأنّه يلمّح ولا يصرّح ولا يشير، لذلك سنعتمد على بعض الرؤى. فصورة الحاكم تبدو غنية بالمعاني، فهو قد تفرّد بحكمه واعتزّ بالحياة ولذاتها و لم يعتبر بغيره.

لذلك يخاطبه التوحيدي بقوله: " أيّها الجاهل ألا أراك قد ثنيت عن الحقّ عطفك واعتززت بضجيج الحشم خلفك وراقتك مواكبك وراعتك مراكبك. أظننت أنّ ما انتقل إليك، لا ينتقل عنك. "(56)

(54) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 175 .
(55) J/Lacan : Les écrits – Edition seuil- P42.
(56) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 196 .

فالرمزية عند التوحيدي، رمزية نقدية، فلسفية، تتغيّر من موقف إلى آخر وهو أسلوب تميّز به التوحيدي عن غيره.

فهذا الموضوع عندما يتناوله الفيلسوف، يجزم ببعده الفلسفي،وعندما يتناوله الأديب، يرى غير ذلك.

ويولّى التوحيدي وجهه، قبل رجل الدولة، فيذكر شيئا من الشعر دون نسبته إلى نفسه، يعرّض عبره بسياسة القوة التّي انتهجها الحكام في عصره فيقول مثلا: " اسمع شجو لبيب كره المقام في هذه الدار التّي قد امتلأت بالذئاب فقال:

رأيت شرار النّاس يمضون حكمهم على الجانب الأدنى إلى شرّ منفذا

ووصلتهم حتى سئمت فلم أجـــد سوى هجرهم من شرّهم لي منقذا[57]

- إنّ صورة الحاكم في فكر التوحيدي تتشكّل في دائرتين مختلفتين:

1 - دائرة جدارها الخلفي اتّباع سياسة القوة مع الرّعية (الشّرّ- السوء)

2 - دائرة صبغتها تحدد علاقة رجل الفكر بالحاكم (هجرهم – منقذ...)

علاقة الحاكم بالرعية:

إنّ حاكما على هذه الصورة، لا يمكن أن يكون في علاقته بالرّعية سمحا طيبا، بل قد يجني عليها وعلى المجتمع ومؤسساته الإقتصادية والفكرية والدينية الوبال والدّمار.

---

[57] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 433 .

ولهذا نجد التوحيدي يصرخ قائلا: "ختمت النبوّة، ورفعت الخلافة وأهمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبعدت عن عامتهم (النّاس) وخاصتهم الرحمة.."[58]

فهو بسياسته تلك، يحوّل الحكم إلى ملك غضوض استبدادي، ففسدت نتيجة ذلك أخلاق العامّة، وصار الدين ألعوبة في يد أصحاب الحكم . ونعتقد أنّ التوحيدي بإدانته هذه، قد وضع أصبعه على مكمن الداء . فإذا ماغاب الواعز (الحاكم القوي الصالح) آلت الأمور إلى الفوضى.

ولو اقتصر الأمر على هذا لهان ذلك على التوحيدي، إلاّ أنّ الحاكم وقد فهم الحكم على هذا النحو فقد جنى على الرعية، فغاب العدل الإجتماعي وانتشر الفقر وكثرت الصراعات السياسية والمذهبية، " وصار كلّ حزب بما لديهم فرحون "[59]

إنّ حالة الفوضى السياسية والإجتماعية في عصر التوحيدي، تعكسها المقابلات المعبرة عن تناقض داخل الضمير الجمعي، فتؤرّق التوحيدي فلا يجد لها حلاّ.

وقد خاف القمع السياسي فاستعمل – التلميح والإشارة دون التصريح- ويتبيّن كذلك أنّ مظاهر الفقر والفوضى الإجتماعية، إنّما سببها الرئيسي يتمثّل في الحاكم، " وتناقضه بين ظاهر متديّن وباطن مغاير أي حياة ثانية مليئة بألوان المتعة "[60]

---

(58) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 88 – 89 .

(59) المصدر نفسه ص 96 .

(60) حسين مروة - النزعات المادية ج2 - ص 198 (بتصرّف).

ويتم كلّ ذلك تحت غطاء الشرعية الدينية، فانتشار ظاهرة اللّصوصية في هذه الحقبة".[61] "جماعة العيارين" بالذات أي (القرن الرابع الهجري) ليست عفوية بل تتحكم فيها موضوعيا أسباب سياسية، ويشير أحد النّقاد المعاصرين إلى هذه الظاهرة، مبنيا أنّ العيارين تحولوا إلى لصوص مهمّين فقد "تحوّل البويهيون من مقاومتهم إلى استقطابهم "[62] فعندما فشلوا في القضاء عليهم، سعى رموز الدولة إلى استرضائهم من أجل المصلحة الذاتية. " فقد خلع "أبو جعفر بن شيراز"على أحد لصوص بغداد (أبي حمدى) بعد أن أمنّه في (سنة332هـ)....ووافقه أن يؤدي للسلطان جزاءا ممّا يسرقه، مقابل اطلاق يده .[63]

المستوى الثاني : السياسة كما يجب أن تكون :

عندما يروم الباحث أن يستشف الإشارات السياسية، في مدونة الإشارات الإلهية، فإنّه لن يجد الكثير فكأنّما التوحيدي، قد عمد إلى التّكتّم تجنبا لسوط السلطان، إلاّ أنّ هذا التّكتّم لم يمنعه من أن يرسم ولو باقتضاب معالم رجل السياسة، وجهاز الدولة والرّعية، كما يجب أن تكون .

---

(61) انظر- العامة في بغداد في ق 4 هـ...

(62) محمد رجب النجار- حكايات الشطار و العيارين في التراث العربي - مجلة عالم المعرفة- الكويت العدد45 ،سبتمبر 1981 : ص121.

(63) المرجع نفسه ص 61 - 62 .

صورة الحاكم :

بديلا عن الصورة القاتمة، الّتي رسمها التوحيدي للحاكم، إلاّ أنّه يترصّد - وفي رسالة هامة له تقع تحت رقم 54 –الخصائص الأخلاقية و الدينية والسلوكية للحاكم الفاضل، مع إبراز العناصر الّتي يقوم عليها الحكم.

فيبدأ رسالته بمقدمة ترتكز علىبيان مظاهر الخلل في الإنسان ووقوعه في الحرام، لينتقل إلى الموضوع الرئيسي وهو"صفة الرجل العاقل العادل" و"صفة الرجل الجائر "[64]

وسنكتفي في البداية بعرض مقومات الرجل الأول .

فينطلق التوحيدي إلى تقسيم النفس الإنسانية إلى ثلاثة أضرب:

- ناطقة .
- غضبّية.
- شهوانية .

معبرا أنّ المجتمع البشري لا يمكن أن يتم له الإستقرار، إلاّ بالتوازن بين هذه العناصر الثلاثة : - الملك - الجند- الرّعيّة -.

فالملك مثال الناطقة وأفضل أحواله، أن يكون عادلا، سائسا، مهيبا، مطاعا، قويا في غير غلظة و رؤوف في مهابة .[65]

-أمّا الجند: فيمثّلون - الغضبية- يسدّون ثغور الدولة، ويدفعون أعدائها، ويساعدون في

---

[64] التوحيدي - الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي- ص 382 .

[65] المصدر نفسه ص 383 .

تقويم الرّعيّة، بتنفيذ أوامر الملك. وأفضل أحوالها، أن تكون عزيزة الجانب في نفسها، سليمة الإنقياد والطاعة للسلطان المستخدم لها.[66]

- أما الرعيّة : فتمثّل النفس الشهوانية الّتي تكون عربكتهم ليّنة مواتية ورهبتهم منه ومن جنده، تامّة مستحكمة. "[67]

إنّ التوحيدي برسمه لهذا الهيكل يقدّم صورة بديلة عن جهاز الحكم القائم:

1 - الحاكم : أهمّ مواصفاته : العدل .

2- الجند : دورهم يتراوح بين الحماية و التنفيذ (وليسوا مرتزقة) .

3 - الرّعيّة :تطيع الحاكم لينفّذ فيها عدله .

.... خلافا لما رآه من ألوان الفتن الّتي لعبت فيها العامّة دورا كبيرا في إحداث الفوضى وإضعاف السلطة " [68]

وبعد أن رسم لنا جهاز الحكم كما يرتئيه، ينتقل التوحيدي إلى ذكر دور بعض العناصرالأخرى في تدعيم الحكم، فالحكم لا يصلح إذا غابت الرقابة عن الحاكم أو إذا تفرّد هو بالحكم دون مشورة، لذلك يقترح التوحيدي أن يتّخذ الحاكم -" نصحاء"- حتّى لا يميل مع نزواته، فيظلم أو ينحرف أخلاقيا.

---

(66) التوحيدي - الإشارات الإلهية - ت. وداد القاضي- ص 384 .

(67) المصدر نفسه ص 384

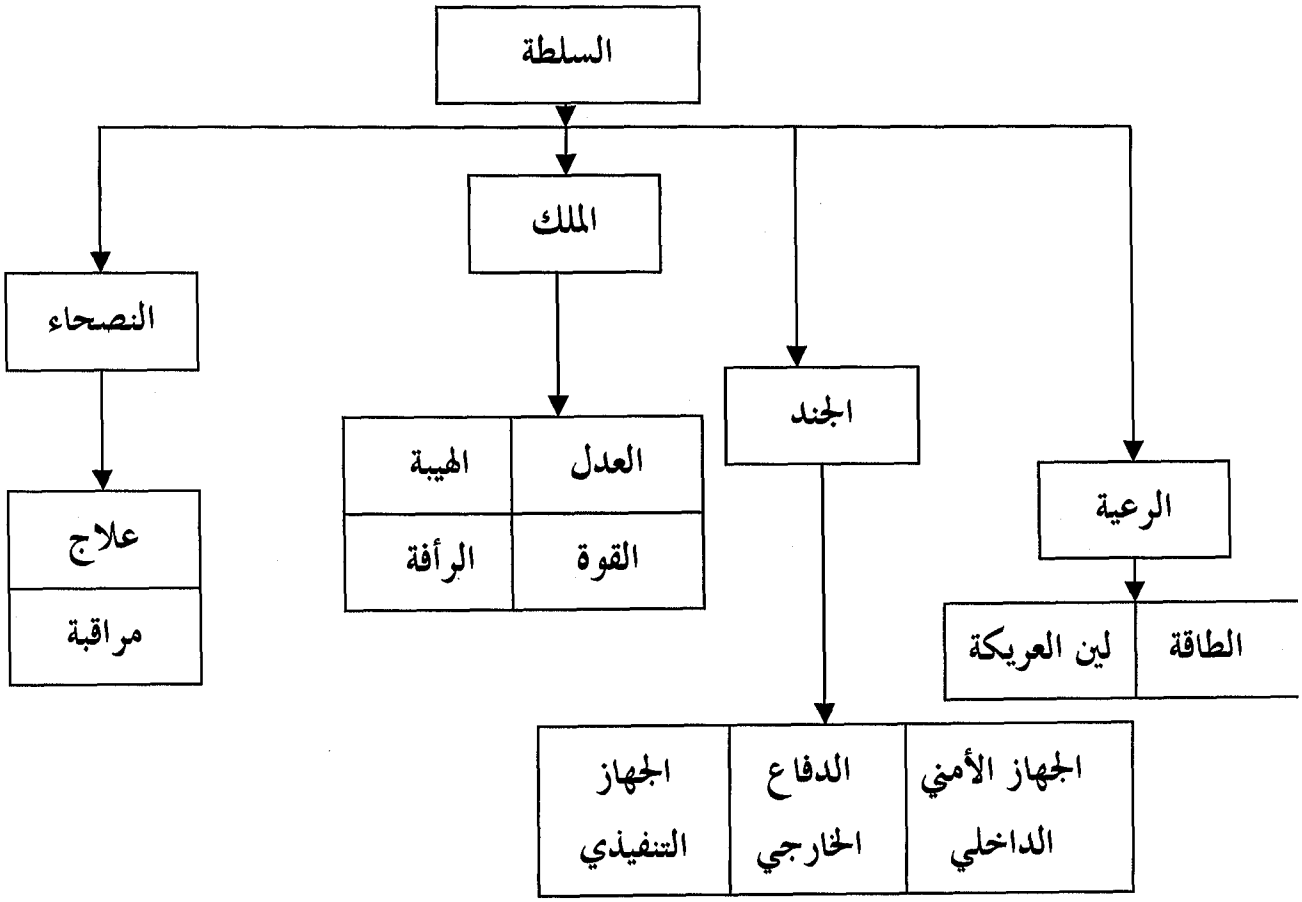
(68) محمد رجب النجار - حكايات الشطار- ص 38 .

ويتزّل التوحيدي هؤلاء النصحاء (المستشارون) منزلة الأطباء لكن أدواتهم تختلف عن أدوات الطبيب فهم يتّخذون " الأدب والمواعظ والنواهي "[69]

و بهذا يصبح الحكم مقيّدا ليس للحاكم فيه مطلق الحرية. ومن الغريب في هذا أنّ التوحيدي في هذا القسم التنظيري، لا يعود إلى مراجع دينية، فكأنّه يرسم مجتمعا " "لائكيا" بتعبير المصطلح المعاصر .

يكون فيه الحكم للعقل، بحيث يظهر أنّه يعود إلى المصادر الفلسفية للفكر الإعتزالي لإستقاء تصوراته و مفاهيمه .

و يمكن لنا أن نتصور رسما لجهاز الحكم على الشكل التالي:



[69] التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي، ص 387 .

- السلطة الحقيقية للنصحاء (العقل).
- غياب السلطة الدينية .
- السلطة التشريعية مشتركة بين النصحاء و الحاكم .

وبذلك تختلف صورة تشكيل الفكر عند التوحيدي، عن باقي معاصريه من المفكرين "فالفارابي" مثلا (ت339هـ) في مدينة الفاضلة يلعب الحاكم دورا رئيسيا. " فوظيفته (أي الحاكم) تربوية، أخلاقية ودينية صوفية ومثالية فلسفية"[70].

فالحاكم في النسيج الفكري التوحيدي، هو إنسان واقعي يصلح لكل زمان ومكان .

صورة الرعية :

إنّ رعيّة تعيش تحت هذا النمط من الحكم، لابّد أنّها شديدة الإنظباط في السلوك. لأنّها تشعر بعدل حاكمها ومراقبة تصرفاته، يعضده جيش قويّ، يحقّق الأمن والأمان في الداخل ويسدّ ثغوره من الخارج. فتتحقّق لها المدينة الفاضلة التي ارتآها التوحيدي .

إنّ رسما لصورة جهاز الحكم على هذه الشاكلة، يدّل على أنّ التوحيدي يؤمن بإمكانية العدالة على الأرض، أو بالأحرى في مجتمعه. ولكنّه في خضم توجهه إلى اللّه وفي بحثه عن العدالة الإلهية، يشعرنا أنّ هذه الدولة غير ممكنة التحقيق على الأقل في عصره، لذلك تراه يسقط على اللّه صفات الحاكم المنشود، فيصبح الضامن للعدالة والأمن والرخاء.

---

(70) محمد عبد الرحمن مرحبـــا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – دارعويدات بيروت1981 : ص 464.

فإذا اللّه يحلّ له مشكلته لذلك يلتجيء التوحيدي، أحيانا إلى الله في شبه حلم يقظة.

فإذا به يكلّمه ويفتح له ذراعيه، فيحدّثه عن الجنّة، وإذا هو يعيش اللّذة والراحة والطمأنينة بعد حرمان وخوف . " فأرو فطالما ظمئت وأسعد فطالما شقيت، وإكتس فطالما عريت وتنعم فطالما ضنيت واطمئن إلينا فقد قبلناك ."[71]

إنّ هذه ليست في إعتقادنا، إلاّ أماني في أذهان الرّعيّة المحرومة والمقموعة وهي تنتظر العناية الإلهية، لتنتشلها من العوز والظلم والحرمان.

وبهذا تتجلّى لنا حركة التصوّف، نتاجا لواقع إجتماعي وليست ظاهرة نفسية منعزلة.

لقد إهتم التوحيدي بالإنسان عامة في كتابه وبالفقراء والمحرومين خاصّة. أفليس ذلك دالا على تحوّل في طبيعة تفكيره ونضجه العقلي، بعد أن أدرك أنّه مفكر، عليه أن ينقل هموم الآخرين ويعبّر عنها ويتبنّاها؟ أليس هو القائل عن العامّة " لا ترّفهوا السفلة فيعتادوا الكسل والراحة، ولاتجرّئوهم فيطلبوا الترف والشغب ولا يأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب، فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التعلّم أصبر. ولا جرم فإنّهم إذا سادوا في آخر الأمر، خرّبوا بيوت العلّية أهل الفضائل "[72]

(71) التوحيدي – الإشارات الإلهية – ت. وداد القاضي ص 52 .

(72) التوحيدي – الإمتاع والمؤنسة ج2 – ت. وداد القاضي ،ص42 .

إنّ مترعه الإنساني، قد غلب على نفسيته المترفعة وليس أدلّ على ذلك، من غياب لفظة (المسلم) في كتابه، فقد استعاض عنها مثلا بعبارة (يا هذا، أيّها الإنسان، أيّها المسكين...) وفي ذلك يقول عنه "مارك برجي" "إنّ التوحيدي يمتنع أن يجمع بطريقة إطلاقية بين القيّم الإنسانية والقيّم الدينية ."[73]

ومن ذلك كلّه، يمكن استنتاج الحذرالكبير، الذي يتّوخاه التوحيدي في تسمية الأشياء بأسمائها. فلا ذكر لأسماء أعلام أو أماكن أو وقائع، إنّما اكتفى بالتعميم، رغم أنّه قدم نموذجا لطريقة الحكم، فإنّه لم يذكر شيئا عن حاكم بعينه أو فرقة أو حزبا.

ويقابل هذا التّكتّم جرأة في التّشهير بأخلاق الإنسان، فصبّ جام غضبه عليه، ناعتا إيّاه بشتّى النعوت.

فهل يعود هذا إلى نوع من التّرفع ؟ أم إلى خوف من الرقابة ؟ أم لأنّه يريد لكتابه الدوام، بحيث يصبح صالحا لكل عصر و مصر ؟

فالأوضاع السياسية المتدهورة، والّتي انعكست على حياة العامّة في بغداد، والبطش المسلّط على الرّعيّة كل ذلك عوامل تبريرية لجأ إليه التوحيدي .[74]

---

(73) بتصرف Marc Bergé : Pour un Humanisme Vécu -Abou hayan Tawhidi- Essai institut Français- Damas.1979 P59

(74) د.فهمي عبد الرزاق سعد: العامّة في بغداد – في القرنين الثالث والرابع الهجريين –دار الأهلية للنشر بيروت- 1983 .

ج . معجم المصطلحات في الإشارات:

إنّ الدارس للإشارات الإلهية يدرك من أوّل قراءة، غزارة المعجم وثرائه وتباينه في التعبير عن شتى المواقف و الأحوال . ولابّد من الإعتراف بأنّ ولوج عالم (اللفظة) لدى التوحيدي يمثّل مغامرة في حد ذاتها.

فنصّ الإشارات الإلهية ليس كباقي النصوص المتعارف عليها في الأدب العربي، مثل رسائل الجاحظ الكلامية والإجتماعية، أو المدوّنات اللغوية والشعرية، حيث مضمون الخطاب يتصدرالإهتمام الأوّل.

فاللّغة في هذه الكتابات أداة تبليغ، بينما تنحو نصوص المتصوّفة نحوا آخر. فهي ألغاز وغموض، لأنّ اللّغة العادية " وضعت للمتعارف عليه، لذلك إحتاج الصوّفيون للإعراب عن أفكارهم، إلى عبارات وألفاظ اصطلحوا عليها فيما بينهم، وانفردوا في فهمها.

ولا يمثّل كتاب الإشارات للتوحيدي، شدودا عن هذه القاعدة، فمن البدء يظهر أنّه ينتمي إلى صنف الأدب (الرمزي) فلغته إشارات "أي تلميحات وإيماءات " "هذا رمز وراءه رمز، وإشارة فوقها إشارة وعبارة فوقها عبارة ولكن التّقي ملجم ولابدّ من بعض السكوت..."[75]

[75] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، ص 124 .

ونتيجة للإغلاق المقصود في الإشارات الإلهية، فإنّ الدارس لا يسعه، إلاّ أن يحاول خرق جدار الرموز بكلّ كثافتها لبلوغ عالم التوحيدي، و مواقفه إزاء الحياة والإنسان، لتبيّن مدى تطور فكره. ومن ثمّة نستطيع إدراك تركيبة الرجل النفسية لمّا فيها من عقد وآمال وإحباطات، و للوقوف على ذلك كلّه ارتأينا تقسيم معجم مصطلحات التوحيدي إلى ثلاثة أصناف:

1- معجم المصطلحات الدينية .

2- معجم المصطلحات القيمية.

3- معجم المصطلحات النفسية.

1. معجم المصطلحات الدينية:

اللّه: وهي لفظة تشدّ النصّ شدّا، لتؤلف البداية والنهاية، بدءا من عنوان الكتاب ووصولا إلى توّزع عبارة اللّه توزعا كميّا يطغى على بقية الألفاظ الأخرى.

ففي- الرسالة الرابعة عشر- مثلا تتكرّر لفظة اللّه - 47 مرّة في فقرة واحدة .

كما نجد في الرسالة السابعة تتواتر 20 مرّة في فقرة واحدة، وقد يصل العدد إلى 34 مرّة كما في الرسالة رقم 54.

ومادامت الغاية ليست إحصائية، إذ من البديهي أن تكثر في كتب الصوفية لفظة

(اللّه) و ماشابهها من أسماء اللّه الحسنى .[76]

فالهدف هو البحث في معاني هذه اللفظة وما يحف بها من دلالات ولا يتسنّى لنا ذلك إلاّ بإتّباع سياق اللفظة: فقد وردت مقترنة مثلا بـــ:

- ❖ الإستقلال.
- ❖ العود.
- ❖ التّوكل.
- ❖ الخيـــر.
- ❖ النجـــاة.
- ❖ النعمـــة.
- ❖ النصيـــب.
- ❖ الإقبـــال.

وهذه الألفاظ هي التّي تحدد في حقيقة الأمر دلالة لفظة اللّه.

فاللّه – راحة ونجاة ونعمة ونصيب وإقبال.... وهو بهذه الصيغة متمم لّما نقص، معوّض لحرمان (نعمة – نصيب – خير).

فاللّه في تصور التوحيدي قد يقابل :

(76) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، ص 37 .

منفعة مادية = المحسن الأفضل[77] (على حدّ تعبيره)

وقد تتّصل بعبارات مثل :

- ألا قارع لباب
- ألا قاصـــد إلى
- راغب فيما عند
- عائق لنهـــي
- قابل للأمـــر
- محاسب لنفسه على حق الله
- متّوجه إلى ما عنـــد
- معظم لشعائـــر
- راجم لعباد
- شفيع لعبد
- متّحول من أوطـــان
- إلى جوار[78]

وسياق هذه العبارات يشير كما يبدو إلى إحساس التوحيدي بفساد العالم وقيّمه، ليغدو اللّه معدلا لمّا فسد، ويصبح كتاب الإشارات الإلهية صرخة فزع يطلقها التوحيدي منبّها إلى مواطن الفساد سياسيا وإجتماعيا ودينيا.

---

(77) التوحيدي- الإشارات الإلهية – ت. د.عبد الرحمن بدوي، ص86.

(78) المصدر نفسه ص 95 .

فاختلال توازن الميزان الإجتماعي بين الغنيّ والفقير وفساد رجال السياسة و إنحراف الفقهاء و علماء الدين، مظاهر تدينها كلّها هذه الصرخات المتتالية، المعبّرة عن يأس من إنسان وتوق.

إلى حاكم عادل يوّزع الثروة والخير بعدل، ويعيد إلى الأوطان صورتها الفاضلة.

لذلك يسير بنا التوحيدي إلى تحقيق طرفي معادلة تمثل إحدى الدعائم الأساسية في بناء نظريته المعرفية وهي :

اللّه = الحاكم المنشود

وتفضي هذه المعادلة منطقيا، إلى معادلة ثانية:

الإنسان = حاكم لارجاء في صلاحه

إلى جانب تصوّر التوحيدي إمكانية وجود القيمة المطلقة للّه في بعض الأحيان إلى بديل عن الأب المفقود.

هذا الأب الذي حرم التوحيدي من عطفه وحمايته وهو طفل " ولو عرفوك لكنت لهم الأم الرؤوم و الأب الرحيم"[79] لذلك تجدنا أمام معادلة ثانية هي :

اللّه = الأب المفقود

إنّ صورة اللّه بهذا الشكل تضرب في عمق قيمة الدم الّتي بنى عليها العرب تصوراتهم في السياسة والإجتماع والأخلاق، فيصبح اللّه في ذهن التوحيدي أبا

(79) التوحيدي- الإشارات الإلهية - ت. د.عبد الرحمن بدوي، ص 95.

للنّاس أجمعين.

كما يمكن الإشارة إلى أنّ لفظة (اللّه) تتواتر في فقرة لتختفي في فقرة أخرى، وتظهر من جديد بكثافة وإندفاع بحيث تبدو و كأنّها موزّعة توزيعا تناسبيا، يتماشى وروح الرسائل الدينية. فإنّ المصطلحات الدينية الأخرى تبدو كأنّها أدوات ثانوية للإقناع، لأنّ الدارس يتبيّن أنّه لا يمكن أن يتّحكم في حضورها وغيابها .

ويمكن تصنيفها إلى صنفين :

- الأماكن.

- طقوس و مواقف.

* الأماكن :

تتزاحم في نصّ التوحيدي ألفاظ تحيل على المكان الأرضي والمطلق معا، مثل (المسجد – الجنّة – النّار ....) وهي ألفاظ تحيل على مكان القيام بالشعائر الدينية (المسجد) ويمكن الإشارة إلى إقترانها بمعنى الفراغ و الوحشة، فتبدو المساجد هياكل مفرغة من دورها الرئيسي لتؤكّد على إحساس التوحيدي بالفجيعة أمام ما يصيب الدين. "فقد خلت من ناس كانوا إذا تنّفسوا أحرقوا الحجب بينهم وبين اللّه تيها به، وثقة بوعده ورضى بفعله."[80]

[80] التوحيدي- الإشارات الإلهية – ص98.

وقد تحيل هذه الألفاظ على أماكن قد تفيد المطلق كالجنّة .

إلاّ أنّ الغالب في نصّ التوحيدي هي هذه الصورة الحزينة القاتمة للمساجد بحيث يعدوالتقابل بين المكانين (الجنّة = المسجد) معبرا على حرقة على الحاضر وتلّهفا للمستقبل، لذلك نراه يقول: " تيّقن بأنّ راعي هذا الحمى إذا سمن لم يهزل وإذا روى لم يعطش وإذا اكتسى لم يعر ."[81] فتنتفي في هذا المكان مظاهر التناقض (فقر – غنى– عرى – لبس –....)

*** الطقوس و المواقف :**

ومن هذه المصطلحات " توحيد – إشراك – نيّة – سنّة – حق – باطل – رمضان – صوم – هداية " وهي في مجملها تعكس إمّا خوف على الدين من الإندثار (الباطل – الإشراك) أو الإنحراف بإسم الدين وهو إنحراف قد ينشر ويسود فيتأثر به بنفس القدر الحاكم والمحكوم .

2– معجم سلّم القيّم :

لا يوجد في إعتقادنا أدب أبيض، أدب للأدب، فكر أثر أدبي مهما كان سطحيا – غامضا – ميالا للزخرف على حساب الفكرة فإنّه ينطوي على مبدأ التجاوز والتميّز عمّا هو موجود لتأسيس رؤية جديدة لوجود الإنسان .

---

[81] التوحيدي– الإشارات الإلهية – ص 133.

فمن هذه الزاوية، ترى التوحيدي في كتابه الإشارات الإلهية، وكأنّه يجري لإرساء قيّم بديلة تدين الواقع وتطمح إلى غرس بذرة الخير رغم إنعكاف صاحبها تحت وطأة اليأس والحزن.

الصفحة	قيّم بديلة	الصفحة	قيّم متقابلة
87	التّواخي	87	الرّياء
//	الأيّادي	//	الجهل
71	الكرم	71	الهوان
//	الكرامة	//	الظلم
//	الخير	//	قسوة
237	المعرفة	//	القلوب
//	البرّ	//	خبث
87	الفكر	2	الأخلاق
//	العقل	206	فساد
//	الألباب	207	الإعتقاد
//	بيان	237	إشراك
204	زهد		غربة
//	عدل		حرمة
132	حكمة		فضيحة

و الطريف أنّ هذه الألفاظ غالبا ماترد في شكل أزواج متقابلة - زهدا / رغبة- عقل / جهل - كرامة/هوان... فتلقّن القارئ وتعلّمه أن يتبيّن الخير فيتبعه ويدرك مواطن الشرّ فيجتنبها .

فالتوحيدي إلى جانب تقمص دورالداعية الديني، لا يتّوانى أحيانا عن لعب دور رجل الإصلاح الإجتماعي، فهو يلقّن ويوّجه ويعلم وينهى ويزجر، رغبة منه في تحقيق إصلاح منشود.

3. معجم المصطلحات النفسية:

ويمكن تناول هذا المصطلح إنطلاقا من الجدول الإنتقائي:

مصطلحات معبرة عن القلق	
حصر	قلق
هذيان	حرمان
عطش	ضياع
عرى	تفرّق
نقصان	خوف
ألم	فضح
ذّل	ويل
عداء	عول
خبث	غربة

مصطلحات معبرة عن الطمأنينة	
طمأنينة	نشوة
فرح	فوز
بهجة	زهد
وله	تأمّل
يقين	وجد
كمال	عشق
نجوى	فكّ
إستسلام	رواء
ثّقة	إكتساء

فمادام التّصوف يمثّل " أدب أحوال النفس، أدبا ينكفيء على الذات"[82] فلا غرابة أن يعجّ كتاب الإشارات الإلهية بمصطلحات تنتمي إلى هذا السيجل .

ولا يمكن الجزم بغلبة حالة القلق على حال الطمأنينة. إلاّ أنّ الشيء المؤكّد أنّ التوحيدي، جعل من الكتابة حقلا للمعاناة الصادقة، فهو يصف الإنسان وتمزّقه بين القلق و الطمأنينة. إنّه الرجل المتصوّف ولكن لا يجد حرجا في تقديم نفسه موزّعا بين رغبات الجسد الملّحة وقوى المنع المحاصرة لها (حرمان – عطش – ألم) والرغبة في الإستسلام و التسليم إلى اللّه.

(82) علي زيعور– التفسير الصوفي للقرآن – دار الأندلس – 1979 لبنان ص7.

إنّ هذا الصراع يتجسّم في معجم متقابل المفردات، فيقدّم لنا صورة صادقة " للمتصوّف الإنساني"[83] الذي لا يغالي في تبنّي الرؤى الصوفية المتعارف عليها.

فمن مبادئ التصوّف الرئيسية " سكون القلب بمرّ القضاء، ومحبة اللّه بلا علّة، وإزالة كل شكّ "[84] بينما نحن إزاء إنسان قلق - محروم - خائف- راغب في الرواء والإكتساء، أو بلغة أخرى، إنسان شاعر بالتّناقض، تناقض الموضوع (المحيط) فلا يستطيع قلبه السكون بمرّ القضاء، بل يبلغ أحيانا حالة من الشّك القصوى.

" فأمّا حالي فسيّئة كيفما قلّبتها، لأنّ الدنيا لم تؤاتيني لأكون من الخائضين فيها والآخرة لم تغلب عليّ فأكون من العاملين لها، وأمّا ظاهري وباطني فما أشدّ اشتباههما لأنّي في إحداهما متلطّخ تلطّخا لا يقربني من أجله أحد وفي الآخرة متبذّخ تبذّخا لا أهتدي فيه إلى رشد. وأمّا سرّي وعلانييتي، فممقوتان بعين الحق، لخلوّهما من علامات الصدق، و دنوهما من عوائق الرّق... وأمّا يقيني وارتيابي فلي يقين ولكن في درك الشقاء... "[85].

وفي هذا مايؤكد تمزّق التوحيدي النفسي بين الرغبات المادية التّي لم تتّحقق ونزوعه إلى المطلق، ممّا يدفعنا إلى الإعتقاد بأنّ معجم المصطلحات في كتاب الإشارات مبني على مغالطة غير واعية فرضها الحظر الداخلي وقوّة المنع التّي مورست على التوحيدي .

---

(83) Marc Berge : Tawhidi Humaniste Arabe- Revue Et Travaux- N23 Juin1967

(84) عاطف العراقي- ثورة العقل في الفلسفة العربية- دار المعارف مصر، ص 142.

(85) الإشارات الإلهية- ت. عبد الرحمان بدوي- ص 18 - 19

فاستنطاق المعجم بيّن لنا أنّ الحياة حاضرة ملّحة إلحاحا كبيرا على التائب و لو كان ذلك في شكل إشارات.

فمعرفة النفس لدى التوحيدي ليست دعوة فلسفية، بل هو يضعها في خدمة وعي الإنسان للعالم وتمييزه بين الخير والشّرّ، ليستطيع الإختيار بينهما.

الخاتـــمـــة

وبعد، إنّ الحديث عن نظرية المعرفة بمفهوم علمي، قادنا إلى طرح مجموعة من التساؤلات حول شخصية التوحيدي، الّتي تركت بصماتها واضحة المعالم في جميع ميادين المعرفة، خاصّة وأنّ القرن الرابع الهجري الذي عاش فيه التوحيدي تميّز بالفوضى، وإختلال القيّم. وكلّ ذلك كان له الأثر على المعرفة في جانبها السلبي والإيجابي، إنّ مجموع كتب التوحيدي هي حصيلة تجربة رجل خلط العلماء وخدم الكبراء وتصفّح أقوال النّاس في أفعالهم وأخلاقهم.

إنّ التوحيدي شهادة قائمة على عصره، ولكنّها ليست شهادة المؤرّخ الموضوعي المحايد، إنّما هي شهادة أديب وفيلسوف، تفاعل مع الأحداث فكوّن بحقّ نظرية معرفية، من الصعب أن يخرج من داخل غياهبها، ولذلك ما يبرّره من ناحية البناء المعرفي بالمفهوم الحديث.

إنّ مطالعتنا لكتب التوحيدي خاصّة (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) جعلتنا نستنتج مايلي:

1- يظهر أنّ للتوحيدي شخصيتان: شخصية الأديب الذي يصدر فيما يكتب عن الطبع والنوازع والوجدانية معبرا عن ذلك بواسطة نثر فني منمق.

وشخصية العالم الباحث المؤلف الذي شارك بأنواع المعرفة في عصره، واشترك بالمباحثات العلمية والمناظرات الفلسفية بنصب وافر، فدوّنها، مؤرّخا بذلك لمرحلة من مراحل التطور العقلي والعلمي في عصره.

2- لقد التحمنا في كتاب (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) مع ملامح شخصية متصوّفة، تتوق إلى الغفران عبر الزهد في الحياة والإنقطاع عن شهوات الدنيا، رغم ما ألصق به من تهم مسّت الجانب العقائدي عند الرّجل.

فالتوحيدي بدا لنا في صورة رجل متصوّف، معتدل إنساني التوجّه، وقد تجلّى هذا الإعتدال في مظهرين:

أ- **المظهر الأوّل** : نحن أمام شخص لايزال إنسانا عاديّا، فهو لا يدّعي السّمو و الإرتقاء إلى منزلة الأولياء، له مشاعره الأرضية وأحاسيسه، فهو ممزّق بين الزهد في الدنيا وملذّاتها والرّغبة الملحّة فيها.

إلى جانب هذا فالرجل لم ينقطع كليّا إلى الله، فقد عبّر في كتابه عن رغبته وخلافه مع المتكلّمين، وسوء ظنّه بالنّاس وحسد نظراء له. أي أنّ خصوبة هذا الفكر، عبّر عن نفسية خابت في مواجهة أتعاب الحياة، فلم تر طريقا صحيحا غير طريق اللّه .

وينسجم هذا الإعتدال في أنّه استطع أن يصبغ على أزمته الذاتية، بعدا شموليا، فإذا بالذاتي يصبح جميعا، والأزمة الفردية تصبح إدانة لواقع جماعي، سببه البعد الأرضي وليس المرجع الإلهي .

ب- **المظهر الثاني**: فرغم تصوّفه، فالتوحيدي لم يصل إلى مثل بقية المتصوّفة إلى مرحلة السطح، فلم يقل مثلا، أنّه فاز بالإطلاع على جوانب خفية من الحظرة الإلهية، لذلك فإنّه في كتاب (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) وقف بين مترلتي السطح الصوّفي والإيمان العادي، إلى جانب اتّسامه بالنّزعة الإنسانية، حيث يظهر ذلك من خلا ل تغييبه

لأسماء الأعلام والأماكن والأزمنة كلّيا، فإذا بالكتاب يعانق المطلق ويخاطب الإنسان في كلّ زمان ومكان.

وانطلاقا من هذا التصوّر ألا يمكن الإقرار بأنّ فكر التوحيدي رفض التصوّف الحداثي، الذي يعنى باللحظة الراهنة، لأنّه جرّبه و لم يجن منه شيئا، فأدرك أنّ التصوّف لا يكون تصوّفا إلاّ إذا انبنى على تجوز الزمان والمكان نحو المطلق.

فالتوحيدي ينطلق في نظريته المعرفية من منطلق صوفي فلسفي، يعتمد على فكرة أنّ معرفة العالم تبدأ من معرفة النفس الإنسانية الّتي هي روح اللّه المنبجسة في الإنسان بتوسط العقل خليفة العلّة الأولى.(حسب تعريف التوحيدي للنفس البشرية)

وبهذا التصوّر يعطي التوحيدي الإنسان المكانة الأولى في هذا العالم، داعيا إيّاه إلى التسامي عن طريق تغليب العقل على الجسد، ليستطيع الوصول إلى معرفة العالم، الّتي تعتبر ضرورية لمعرفة الخالق. ومع ذلك فهو لا يغفل الواقع الحسي أو يهمله، فالحسيات هي الأساس الذي ينطلق منه العقل.

والعالم في رأي التوحيدي فيض إلهي، أمّا غاية الإنسان في هذا العالم هي معرفة اللّه والوصول إليه، عن طريق المعرفة وكلّ ابتعاد عن هذا الطريق، هو ابتعاد عن اللّه، وكلّما تحرّرت النفس من سيطرة الجسد، زادت قدرتها على الصعود إلى عالم الروح حيث يصيب العقل ضوء العلّة الأولى.(هو مبدع الكلّ، متمّم الكلّ، غير متحرك يشتاقه كلّ شيء سواه، ولا يشتاق إلى شيء سواه).

و هذه الرؤية التوحيدية، قوامها الإعتدال في الحياة وإمكانية سيطرة نفس العاقلة على الجسد للوصول إلى درجة رفيعة من المعرفة تمكّن صاحبها من التمييز بين الخير والشّرّ والحسن والقبيح وبفضلها أصبح إنسانا.

إنّ هذه التحليلات الإستنتاجية، تحيلنا إلى الإقرار بأنّ مقدمات نظرية المعرفة عند التوحيدي مصدرها ديني ينحو منحى صوفيا، أمّا الرؤية فهي فلسفية مستمدة من الأطر الإجتماعية والثقافية الّتي عاش فيها فطبعت حياته بطابع التصوّف حينا، وغلبت عليها الفكر والعقل حينا آخر.

وكلّ هذه الخيوط ، هي في نظرنا ، الوثاق الذي شدّ به التوحيدي صورة الإنسان الّتي جعلها نواة بنى عليه كلّ تفكيره المعرفي.

و يلاحظ أنّ التوحيدي إنّما يستعمل كلمة النفس، بمدلولها الفلسفي المرادف للعقل، وليس بمدلولها الذي حددّه القرآن الكريم في كثير من المواقع كالذي ورد في قوله تعالى في سورة يوسف :" **إنّ النفس لأمارة بالسوء إلاّ ما رحم ربّي**".الأية 53.

هذا التصوّر الأوّلي يمكن أن نحدّد له أركان نظرية المعرفة في الأدب الصوّفي عند التوحيدي، حسب المفهوم الحداثي للمصطلح وقد اتّضحت في النقاط التالية:

1- رحلة الذّات المقهورة بين الإحساس بالعظمة والإنبتات.

فهذا التمزّق الإجتماعي الذي حمله التوحيدي في ذاته، لم يطفو على سطح فكره، بل ذهب إلى البحث عن موقع الإنسان الذي هو وسط بين عالمين- العالم السفلي والعالم العلوي.

2 – الأدب الصوّفي بين آلية الإسماء وفحولة اللّغة.

فالتوحيدي لم يسلّم لغته كبقيّة المتصوّفة إلى الإضطهاد، عبر إثارة الدهشة وتصادم المصطلحات، فتعاليه وإحساسه بالإسماء ترك لغته في الإشارت، لاتخترق منطق الحظر، والرقابة والمنع.

3– الرؤية المستقبلية بين الوضوح والضبابية، بداية من انهيار الأديب إلى انهيار الإنسان فانهيار العالم.

فمناجاة التوحيدي في الإشارات، أوحت بخيبة أمل كبيرة وبصرخة إنسان يائس، يشعر بثقل وجوده ويعيش بإحساس المفكّر الواعي، الذي يرى أنّ وجوده زائد، في عالم لامنطق ولا هدف له.

فهو يتحدّى الموت ببصيرته، لمقاومة انهيار العالم من حوله، ولو عبر الإحتجاج.

ومن بعد كلّ هذه التلميحات يمكننا إثبات أسس نظرية معرفية عند التوحيدي عبر كتاب (الإشارات الإلهية و الأنفاس الروحانية) لنسجّل موسوعية فكر الرجل، لشموله مختلف أطباق المعرفة الأدبية والفلسفية والصوفية في عصره، ممّا يترك مدخل الباب واسعا أمام الدراسات المعاصرة، وآليات الحداثة المختلفة للتنظير لأصالة فكر هذا الرجل .

* القرآن الكريم.

المصادر و المراجع

المصادر:

أبو حيّان التوحيدي:

* **الإشارات الالهية:** تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، دار القلم – بيروت/ لبنان، 1950.

* **الإشارات الإلهية :** تحقيق القاضي، دار الثقافة – بيروت، 1982.

* **الإمتاع والمؤانسة :** تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة موفر للنشر – الجزائر، 1989.

* **البصائر والدخائر:** تحقيق الأستاذين- أحمد أمين وأحمد صقر- مطبعة لجنة التأليف القاهرة 1953 .

* **الهوامل والشوامل:** تحقيق الأستاذين- أحمد أمين وأحمد صقر- مطبعة لجنة التأليف. مصر 1951 .

* **المقابسات :** تحقيق الأستاذ حسن السندوبي، مطبعة الرحمانية- مصر 1929.

المراجع:

1. **ابراهيم الكيلاني:** أبو حيّان التوحيدي. دار المعارف ط2 –سلسلة النوابغ- الفكر العربي.
2. **ابن فارس:** الخريدة و الفريدة – الدار العربية للنشر بيروت 1971.
3. **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني:** مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- مصر ط3 .
4. **أحمد محمد الحوفي:** أبو حيّان التوحيدي. مكتبة نهضة مصر-1976.
5. **أحمد أمين:** ظهر الإسلام – دار الكتاب العربي- بيروت 1969.
6. **آدم متز:** الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الأستاذ: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مطبعة لجنة التأليف . القاهرة 1940.
7. **آمنة بلعلى** : تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة- منشورات الإختلاف 2002.
8. **بكير عبد الوهاب، المهيري، عبد القادر. نقرة، التهامي:** النحو العربي. الشركة التونسية للتوزيع- تونس، 1973.
9. **توفيق بن عامر** : في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب – تونس، 1981.
10. **الجابري محمد عابد** : - بنية العقل العربي ج2. المركز الثقافي العربي- المغرب، 1991.
11. **الجابري محمد عابد** :- نقد العقل العربي ج1. المركز الثقافي العربي– المغرب، 1991.

12. **جميل صليبا** : من أفلاطون إلى ابن سينا دار الأندلس– بيروت– لبنان ط3، 1983.

13. **حسن السندوبي**: أبو حيّان التوحيدي في حياته وآثاره ومروياته، دار المعارف- سوسة/تونس، 1991.

14. **حسن عباس**: النحو الوافي ج 3. دار المعارف- مصر، 1971

15. **حسين الصديق** : فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيّان التوحيدي. دار القلم العربي .دار الرفاعي- سوريا – ط1 2003

16. **خواجة أحمد**: اللّه والإنسان في الفكر العربي والإسلامي منشورات عويدات –باريس/بيروت، 1983.

17. **الرباعي عبد القادر**: تشكيل الخطاب النقدي –مقاربة منهجية معاصرة- منشورات الأهلية. ط1 .1998.

18. **الزناد، الأزهر**: دروس في البلاغة العربية. المركز الثقافي العربي- بيروت، 1992.

19. **زيعور علي** : - التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق.

20. **زيعور علي**: - الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم . دار النفس مع قراءات ونصوص، دار الأندلس- بيروت،1980.

21. **زيعور علي**: الصادقية في التصوّف وأحوال النفس والتشيع. دار الطليعة- بيروت، 1979.

22. **طاهر أبو فاشا** : الذين أدركتهم حرفة الأدب دار الشروق – بيروت – لبنان - القاهرة - مصر - 1976.

23. **الطرابلسي، محمد الهادي:** خصائص الأسلوب في الشوقيات منشورات الجامعة التونسية، 1981.

24. **طه عبد الرحمن** : في أصول الحوار و تجديد علم الكلام – المؤسسة الحديثة للنشر و التوزيع – الرباط 1987.

25. **عبد الأمير الأعسم** : أبو حيّان التوحيدي- في كتاب المقابسات – دار الأندلس – بيروت ط2 1983 .

26. **عبد الرازق محي الدين:**أبوحيان التوحيدي – سيرته و آثاره-المؤسسة العربية للدراسات و النشر. القاهرة 1949.

27. **العراقي عاطف:** ثورة العقل في الفلسفة العربية. دار المعارف–مصر، 1984.

28. **عز الدين اسماعيل** : في الأدب العباسي – الرؤية والفن - دار النهضة العربية – بيروت – لبنان 1975 .

29. **علي دب** : الأديب والمفكر أبو حيّان التوحيدي ط 2، الدار العربية للكتاب- تونس، 1930.

30. **غالب هلسا:** معالم مادة وحركة دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الكلمة-بيروت، 1984.

31. **فرويد سيغموند:** التحليل النفسي والفن (دافنشي– دروستويفسكي) ترجمة سميركر.دار الطليعة – بيروت، 1975.

32. **فرويد سيغموند:** معالم التحليل النفسي: ترجمة د.محمد عثمان نجاتي: ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- ط 5.

33. **القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمان:** الإيضاح في علوم البلاغة، دار مكتبة الهلال- بيروت، 1991.

34. **مبارك، حلوان:** دروس في السيميائيات، دار توبقال- المغرب، 1987.

35. **محمد جلال شرف** : التصوف الإسلامي : مدارسه ونظرياته، دار العلوم العربية – بيروت – لبنان–ط1 1984 .

36. **محمد عبد الغني الشيخ:** أبو حيّان التوحيدي رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد جزءان، الدار العربية للكتاب- تونس،1983 .

37. **محمد مفتاح:** التشابه والإختلاف، نحو منهاجية شمولية –المركز الثقافي العربي . ط1 المغرب 1996.

38. **محمود إبراهيم:** أبو حيّان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم، الدار المتحدة للنشر- بيروت/لبنان د.ت.1985.

39. **محمود محمد غراب** : شرح كلمات الصوفية – من كلام الشيخ الأكبر – محي الدين بن العربي – جمع وتأليف. 1989.

40. **محي الدين بن العربي:** رسالة الإسفار عن نتائج الأسفار- دار صادر بيروت- 1948.

41. **محي الدين بن العربي:** الفتوحات المكية – دار صادر بيروت-1948.

42. **مرحبا محمد عبد الرحمان:** من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. دار – بيروت، 1981.

43. **مروة حسين:** النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج 2 . دار

الفرابي- بيروت، 1985.

44. **المسدى، عبد السلام:** الأسلوبية والأسلوب. ط 2، الدار العربية للكتاب- تونس، 1982.

45. **ناهضة ستار** : بنية السرد في القصص الصوفي، اتحاد الكتاب العرب- دمشق- سوريا،1999 .

46. **ناهضة ستار** : القصص الصوفي- المكونات والوظائف والتقنيات، اتحاد الكتاب العرب- دمشق- سوريا،2001 .

47. **النجار محمد رجب:** حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي. سلسلة عالم المعرفة عدد 45- الكويت، 1981.

48. **وسيم ابراهيم** : نظرية الأخلاق والتصوّف عند أبي حيّان التوحيدي. دار دمشق-سوريا ط1 1994 .

49. **الوكيل سعيد** : تحليل النص السردي. معارج ابن العربي نموذجا، الهيئة العامة للكتاب ط1 القاهرة .1998.

50. **ياقوت الحموي** : معجم الأدباء : د. فريد الرفاعي، دار المأمون – مصر، 1933، ج 15

دوريات و مجلات:

*دراسات عربية- عدد 4 - بيروت - 1988 .

*عالم المعرفة : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت.

- دراسة لمصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربي1997.

- دراسة لعبد الستار ابراهيم: الإنسان وعلم النفس 1985 .

- دراسة لتوفيق طويل : في تراثنا العربي الإسلامي 1985

* مجلة القصيدة: إصدار جمعية التبيين - الجزائر- العدد 10-2003 .

* مجلة ديوان العرب : مجلة فكرية ثقافية عربية عدد أكتوبر 2004 .

- دراسة لأبي محمد السامرائي - أبو حيّان التوحيدي إنسانا وأديبا.

* كلالي مسعود: أبو حيّان التوحيدي ناقدا . رسالة ماجستر لم تطبع- جامعة وهران، 1986.

مراجع باللغة الفرنسية:

- **Berge (Marc)** pour un humanisme vécu : Abu Hayon Al-Tawhidi Essai institut français Damas 1979.
- **Todorov (Tzarine)** : Les genres du discours. Edition Seuil Paris 1978.
- **Lacan (Jacques)** Les écrits Ed. Seuil paris 1966.
- * Revue Travaux et jours -N°23- Avril- 1976 Beyrouth

فهرس الموضوعات

المقدمـــة ..... أ

مدخـــل إلى الدراسات التوحيدية الحديثة 1

الفصل الأوّل: رحلة الذات المقهورة 7

أ. بين الفكاهة والتشاؤم 9

ب. إحساسه بالشقاء والغربة 20

ج. أبو حيّان التوحيدي الفيلسوف الأديب 33

1. بين الأدب والفلسفة 36

2. بين الشريعة والحكمة 43

الفصل الثاني: دراسة نقدية لكتاب الإشارات الإلهية 48

أ. التعريف بالأثر 49

1. بناء الكتاب 50

2. الهيكل العام للكتاب 53

3. الإشارات في الأدب الصوفي 73

ب. الإنسان في فكر أبي حيّان 75

*. حضور الخاصة 79

*. حضورالعامة 81

الفصل الثالث: الأبعاد النفسية في كتاب الإشارات 85

أ. الظواهر النفسية 86

1. الإحساس بالألم و دوافع الإنتقام 87

2. الشعور بالإنبتات وضآلة الشعور 92

3. التّميّز بالعظمة 94

4. إدراك الفحولة عبر اللّغة 97
5. التّظمهر عبر آلية الإسماء 99
6. مرحلية إنهيار العالم 102
ب. القيم الأخلاقية في الإشارات 107
1. تداخل المسألة الأخلاقية و الإجتماعية 107
2. إنقلاب مفهوم القيم الأخلاقية 108
ج. معجم المصطلحات في الإشارات 125
1. مصطلحات دينية 126
2. مصطلحات قيمية 131
3. مصطلحات نفسية 133
الخاتـــمـــة 137
فهرس المصادر و المراجع 142
فهرس الموضوعات 149